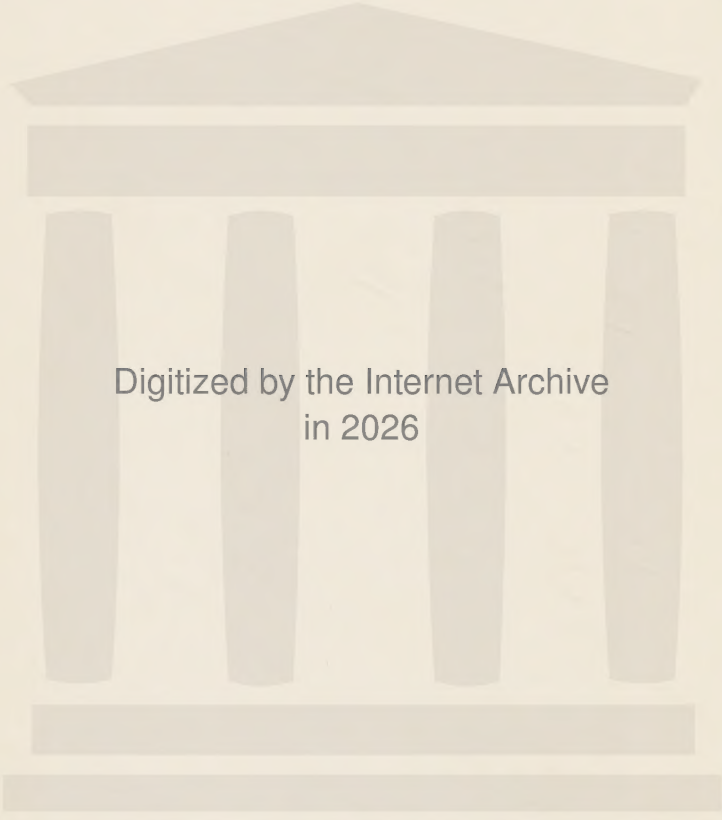
Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/senschretiendela0000vari

The Catholic
Theological Union
LIBRARY
Chicago, Ill.

SENS CHRÉTIEN
DE
L'ANCIEN TESTAMENT

SEMINARY LIBRARY
PASSIONIST FATHERS

BIBLIOTHÈQUE DE THÉOLOGIE

SÉRIE I

Théologie Dogmatique

SOUS LA DIRECTION DE P. GLORIEUX - A. CHAVASSE - CH. BAUMGARTNER

Vol. 3

SENS CHRÉTIEN DE L'ANCIEN TESTAMENT

WITHDRAWN

ESQUISSE D'UN TRAITÉ DOGMATIQUE

The Catholic Theological Union LIBRARY Chicago, Ill.

PAR

Pierre Grelot

PROFESSEUR À L'INSTITUT CATHOLIQUE DE PARIS

SEMINARY LIBRARY
PASSIONIST FATHERS

DESCLÉE & Cie, ÉDITEURS

NIHIL OBSTAT
Paris, le 15 mars 1962
M. BRISSAUD

IMPRIMATUR
Paris, le 20 mars 1962
J. HOTTOT

Copyright © 1962 by DESCLÉE & Co., Tournai (Belgium)

All rights reserved

Printed in Belgium

788

PRÉFACE

Il y a longtemps que les manuels de théologie dogmatique ne renferment plus aucun traité *De l'Ancien Testament ;* non seulement les manuels élémentaires destinés aux jeunes étudiants, mais aussi les exposés substantiels dûs à des maîtres réputés. La série de traités dans laquelle la théologie post-tridentique a pris l'habitude de présenter le dogme chrétien passe directement du Péché originel à l'Incarnation, mettant ainsi entre parenthèses le statut religieux de l'humanité ancienne (ce que le moyen âge appelait la Loi naturelle) et celui du peuple de Dieu, d'Abraham à Jésus-Christ. Lacune regrettable, dont les conséquences se manifestent un peu partout. Par exemple, lorsqu'en théologie morale le *Traité des Lois* examine la question de la Loi ancienne, il lui manque cet arrière-plan dogmatique grâce auquel la valeur positive de la Loi ancienne s'éclairerait : on n'en parle plus guère que pour la déclarer abrogée. Il est vrai que les traités les plus divers s'efforcent toujours de fonder leurs thèses sur une preuve d'Écriture où l'Ancien Testament a normalement sa place; mais il arrive alors que, de peur de forcer le sens des textes, on se contente d'un prudent *Innuitur in Vetere Testamento* qui risque d'en masquer la richesse profonde. Reste le traité *De fontibus revelationis,* qui ne peut évidemment parler de l'Écriture sans aborder le problème de l'Ancien Testament et sans soulever les questions fondamentales de son sens littéral, de son sens plénier, de son sens spirituel, des préfigurations bibliques, etc... Mais est-il seulement possible de traiter à fond ces questions si on ne les examine pas dans le cadre d'un traité dogmatique où l'Ancien Testament est étudié pour lui-même, dans la pleine lumière du mystère du Christ dont il a préparé la venue? Trop de controverses pénibles autour de la critique biblique et de sa valeur, des figures du Christ dans l'Ancien Testament et de leur place en théologie chrétienne, ont pour cause profonde l'absence de ce traité, qui permettrait de mettre chaque chose à sa place.

SEMINARY LIBRARY
PASSIONIST FATHERS

Ayant à préparer sur cette question un bref exposé d'allure plus scolaire, j'ai profité de l'occasion qui m'était offerte pour tenter de l'examiner plus à fond. Si cet examen ne résolvait pas définitivement tous les problèmes en suspens, il aurait au moins l'utilité d'aider ceux qui s'y intéressent à voir comment ils se posent, à la double lumière des élaborations théologiques traditionnelles et des exigences critiques d'aujourd'hui. Il est rare en effet que ces deux séries de requêtes soient également prises en considération par ceux qui doivent aborder la question de l'Ancien Testament. S'ils sont exégètes de profession, ils auront toujours tendance à accentuer leur rigueur critique pour chercher le sens littéral des livres saints, au risque de ne plus voir le rapport qu'ont tous les textes à Jésus-Christ. Si par contre ils sont théologiens, ils auront tendance à décoller de ce sens littéral, trop peu riche à leur gré, pour projeter assez arbitrairement dans les textes la plénitude de la doctrine et de la spiritualité chrétiennes. Comment accorder entre elles ces tendances contraires, dont la tension féconde est une source de richesse pour la théologie? Je ne me flatte pas d'y avoir parfaitement réussi; du moins aurai-je tenté de ne perdre de vue ni les requêtes de la critique, ni celles de la théologie. Aux premières, j'étais accoutumé (si je puis dire) par métier. Aux secondes, qui m'étaient peut-être moins familières, j'ai tâché de me rendre plus sensible en fréquentant les œuvres de quelques grands théologiens d'autrefois. Je n'ai naturellement pas pu dépouiller l'immense bibliographie du sujet — qui comprendrait, par exemple, l'ensemble des commentaires patristiques et médiévaux des livres vétéro-testamentaires. Mais en indiquant à mes lecteurs les résultats de mes propres enquêtes, si partiels soient-ils, j'espère les dispenser de refaire à leur tour les démarches que j'ai dû m'imposer, et les inviter à prendre personnellement contact avec certaines œuvres majeures : l'exégèse d'aujourd'hui y trouverait bien des éléments intéressants qui enrichiraient utilement ses résultats critiques, car ils vont droit aux résonances spirituelles des textes inspirés.

Je ne me cache pas que, sur bien des points, mon exposé des questions reste sommaire. Pour d'autres, le plan systématique que j'ai adopté m'a obligé à en scinder le traitement en deux ou trois morceaux (par exemple, la question des préfigurations bibliques est abordée aux chapitres 4, 5 et 7). Je me suis ainsi exposé à un certain nombre de redites, espérant que les lecteurs indulgents me les pardonneraient tout de même. Aussi bien ce volume ne veut-il être qu'une *esquisse* du traité dont un chacun peut rêver. Non que je me propose de faire suivre l'esquisse par un exposé plus volumineux encore; mais j'ai conscience d'offrir au public un travail qui, pour une part, est encore en chantier. Je m'y résignerais mal s'il existait sur le sujet des traités classiques, accessibles à tous. Comme ce n'est pas le cas, j'escompte qu'on ne me tiendra pas rigueur si j'expose ma tentative de synthèse malgré ses défauts et ses lacunes. J'ai tout au moins cherché à mettre

de l'ordre dans mon chantier. Mais il est bien difficile de pousser à fond la recherche dans plusieurs domaines à la fois : dans la critique biblique et l'orientalisme, dans la théologie patristique et médiévale, dans l'élaboration systématique des problèmes... Mes collègues exégètes trouveront souvent que mon exposé se réfère à des bibliographies insuffisantes; mes collègues théologiens se rendront vite compte que mes ignorances sont plus grandes encore, dans les divers secteurs où chacun d'eux s'est spécialisé. De tout cela je me rends fort bien compte; mais les enquêtes pourraient, de tous côtés, durer indéfiniment. Je me résigne donc à mes imperfections, plus ou moins graves suivant les cas, les pensant inhérentes aux limitations humaines en général, et aux miennes en particulier. Encore une fois, mon livre ne veut être qu'une *esquisse*. D'autres viendront, mieux préparés sous bien des rapports, qui pousseront plus loin le travail et le conduiront à bonne fin.

Noël 1961

SOMMAIRE

Ire PARTIE : INTRODUCTION AU TRAITÉ 1

Chapitre I. Aux sources de la doctrine 3
§ I . Le témoignage du Nouveau Testament 4
§ II. Le problème de l'Ancien Testament dans la théologie chrétienne 27

IIe PARTIE : TRAITÉ DE L'ANCIEN TESTAMENT 89

Chapitre II. L'Ancien Testament dans le dessein de salut 91
§ I. Qu'est-ce que le dessein de salut? 91
§ II. Les étapes du dessein de salut 115

Chapitre III. L'Ancien Testament et le mystère du Christ 125
§ I. Le régime religieux de l'A.T. et le mystère du Christ 125
§ II. La vie d'Israël dans le mystère du Christ 141

Chapitre IV. L'Ancien Testament considéré comme Loi 167
§ I. Le régime de la Loi 168
§ II. Le rôle de la Loi ancienne dans le dessein de salut 195

Chapitre V. L'Ancien Testament considéré comme histoire 249
§ I. L'histoire du peuple de Dieu sous le régime de la Loi 250
§ II. Le rôle de l'histoire de l'A.T. dans le dessein de salut 275

Chapitre VI. L'Ancien Testament considéré comme promesse 327
§ I. La promesse du salut eschatologique 328
§ II. L'eschatologie et le sens figuratif de l'A.T. 363

IIIe PARTIE : CONCLUSION DU TRAITÉ 405

Chapitre VII. L'interprétation chrétienne de l'Ancien Testament 407
§ I. Le problème de l'interprétation chrétienne 408
§ II. Le problème des sens de l'Écriture 442

Table des Auteurs cités 501

Index analytique 509

Table des références bibliques 513

Table des matières 527

LISTE DES ABRÉVIATIONS

1. Livre de la Bible

Abd	Abdias
Act	Actes des apôtres
Ag	Aggée
Am	Amos
Ap	Apocalypse
Bar	Baruch
1 Chr	1er livre des Chroniques
2 Chr	2e livre des Chroniques
1 Cor	1re épître aux Corinthiens
2 Cor	2e épître aux Corinthiens
Col	Épître aux Colossiens
Cant	Cantique des Cantiques
Dan	Daniel
Dt	Deutéronome
Eccl	Ecclésiaste
Eph	Epître aux Ephésiens
Esdr	Esdras
Est	Esther
Ex	Exode
Ez	Ezéchiel
Gal	Epître aux Galates
Gen	Genèse
Hab	Habacuc
Heb	Epître aux Hébreux
Is	Isaïe
Jb	Job
Jac	Epître de Jacques
Jdt	Judith
Jg	Juges
Jl	Joël
Jn	Évangile de Jean
1 Jn	1re épître de Jean
Jon	Jonas
Jos	Josué
Jer	Jérémie
Jud	Épître de Jude
Lc	Évangile de Luc
Lam	Lamentations
Lev	Lévitique
1 Mac	1er livre des Maccabées
2 Mac	2e livre des Maccabées
Mc	Évangile de Marc
Mic	Michée
Mal	Malachie
Mt	Évangile de Matthieu
Na	Nahum
Nb	Nombres
Neh	Néhémie
Os	Osée
Phil	Épître aux Philippiens
Phm	Épître à Philémon
Prov	Proverbes
Ps	Psaumes
1 Pt	1re épître de Pierre
2 Pt	2e épître de Pierre
1 Rg	1er livre des Rois
2 Rg	2e livre des Rois
Rom	Épître aux Romains
Rt	Ruth
1 Sam	1er livre de Samuel
2 Sam	2e livre de Samuel
Sg	Sagesse
Sir	Siracide (Ecclésiastique)
Soph	Sophonie
1 Thes	1re épître aux Thessaloniciens
2 Thes	2e épître aux Thessaloniciens
1 Tim	1re épître à Timothée
2 Tim	2e épître à Timothée
Tob	Tobie
Tt	Épître à Tite
Zac	Zacharie
2 Bar	Apocalypse syriaque de Baruch
4 Esdr	Apocalypse d'Esdras
1 Hen	Livre d'Hénoch (éthiopien)
Jub	Livre des Jubilés
PsSal	Psaumes de Salomon
Test	Testaments des 12 Patriarches
LXX	Version des Septante

2. DICTIONNAIRES, RECUEILS ET REVUES

ANET	J. B. PRITCHARD, *Ancient Near Eastern Texts Relating to the O.T.*
ATD	*Alt Testament Deutsch*, Göttingen
BCE	*Bulletin du Comité des études de la Compagnie de St. Sulpice*, Paris
Bi	*Biblica*, Rome
BJ	*Bible de Jérusalem*
BK	*Biblisches Kommentar Altes Testament*, Neukirchen
BPC	*La sainte Bible*, éd. L. PIROT et A. CLAMER, Paris
BVC	*Bible et Vie Chrétienne*, Maredsous-Paris
BZ	*Biblische Zeitschrift*, Paderborn
CBSC	*Cambridge Bible for Schools and Colleges*
CBQ	*Catholic Biblical Quarterly*, Washington
CCL	*Corpus Christianorum Latinorum*, Turnhout
CS	*Cahiers Sioniens*, Paris
DACL	*Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, éd. F. CABROL et H. LECLERCQ
DAFC	*Dictionnaire apologétique de la foi catholique*, éd. A. D'ALÈS
DENZ	DENZINGER, *Enchiridion Symbolorum* (21e édition par H. RAHNER)
DS	*Dictionnaire de Spiritualité*, éd. M. VILLER, F. CAVALLERA, J. DE GUIBERT et A. RAYEZ
DTC	*Dictionnaire de théologie catholique*, éd. A. VACANT, A. MANGENOT et E. AMANN
DV	*Dieu-Vivant*, Paris
EB	*Études bibliques*, Paris
EstB	*Estudios Biblicos*, Madrid
EvTh	*Evangelische Theologie*
ETL	*Ephemerides Theologicae Lovanienses*, Louvain
HAT	*Handbuch zum Alten Testament*, Tübingen
ICC	*International Critical Commentary*, Edimbourg
JBL	*Journal of Biblical Literature*, Philadelphie
JNES	*Journal of Near Eastern Studies*, Chicago
JSS	*Journal of Semitic Studies*, Manchester
JTS	*Journal of Theological Studies*, Londres
LMD	*La Maison-Dieu*, Paris
LumV	*Lumière et Vie*, Saint-Alban-Leysse
MKNT	*Kritisch-Exegetischer Kommentar über das N.T.* (H. A. W. MEYER)
NRT	*Nouvelle Revue Théologique*, Louvain
NTS	*New Testament Studies*, Cambridge
PG	J. P. MIGNE, *Patrologia graeca*
PL	J. P. MIGNE, *Patrologia latina*
PO	R. GRAFFIN et F. NAU, *Patrologia Orientalis*
RA	*Revue d'Apologétique*, Paris

RAC	*Reallexikon für Antike und Christentum*, Stuttgart
RAM	*Revue d'Ascétique et de Mystique*, Toulouse
RAP	*Revue de l'Action Populaire*, Vanves
RB	*Revue Biblique*, Paris
RevSR	*Revue des Sciences Religieuses*, Strasbourg
RHEF	*Revue d'Histoire de l'Église de France*, Paris
RHPR	*Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuse*, Strasbourg
RHR	*Revue de l'Histoire des Religions*, Paris
ROS	*Revue de l'Orient Syrien*, Paris
RPA	*Revue Pratique d'Apologétique*, Paris
RQ	*Revue de Qumrân*, Paris
RSPT	*Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, Le Saulchoir
RSR	*Recherches de Sciences Religieuses*, Paris
RTh	*Revue Thomiste*, Paris-Toulouse
RTP	*Revue de Théologie et de Philosophie*, Lausanne
SB	*La Sacra Biblia*, éd. S. GAROFALO, Turin
SDB	*Supplément au Dictionnaire de la Bible*, éd. A. PIROT, A. ROBERT et H. CAZELLES
TLZ	*Theologische Literaturzeitung*, Berlin
TWNT	*Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, éd. R. KITTEL
TZ	*Theologische Zeitschrift*, Bâle
VC	*Verbum Caro*, Lausanne
VD	*Verbum Domini*, Rome
VInt	*Vie Intellectuelle*, Paris
VS	*Verbum Salutis*, Commentaires du Nouveau Testament, Paris
VSp	*Vie Spirituelle*, Paris
VT	*Vetus Testamentum*, Leiden
VTS	*Vetus Testamentum, Suppléments*, Leiden
ZAW	*Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*, Giessen-Berlin
ZNW	*Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft*, Giessen-Berlin
ZTK	*Zeitschrift für Theologie und Kirche*, Tübingen

Ière PARTIE

INTRODUCTION AU TRAITÉ

CHAPITRE I

AUX SOURCES DE LA DOCTRINE

Par *Ancien Testament*, le langage courant désigne tantôt l'ensemble des livres saints qui furent écrits avant le Christ, tantôt la tranche d'histoire sainte qui précède Jésus et que ces livres retracent, tantôt la Loi et les institutions qui disposèrent les hommes au Nouveau Testament. Ces trois sens de l'expression ne seront pas ici dissociés. Par *Ancien Testament*, nous entendons l'économie religieuse qui prépara la réalisation historique du salut; or cette économie comportait à la fois des lois et des institutions qui régissaient le peuple de Dieu, une histoire vécue par lui selon les dispositions providentielles, des livres saints qui traitaient des lois, des institutions, de l'histoire, et qui annonçaient le salut à venir.

Notre premier but n'est pas de préciser quelle méthode exégétique il faut appliquer aux livres de l'Ancien Testament, soit pour respecter leur qualité de livres inspirés, soit pour mettre en lumière leur portée chrétienne. C'est l'affaire des traités d'herméneutique [1]. Nous ne nous contenterons pas non plus d'exposer à grands traits les thèmes doctrinaux que renferment ces livres; les *Théologies de l'Ancien Testament* qui en traitent, pour répondre aux exigences de la critique biblique, s'imposent à elles-mêmes des limites que nous devons ici franchir [2]. Notre étude relève de la théologie systéma-

[1] On se référera aux traités classiques d'herméneutique sacrée : F. X. PATRIZI, *Institutio de interpretatione Bibliorum*[3], Rome, 1876. — S. SZEKELI, *Hermeneutica biblica generalis secundum principia catholica*[2], Fribourg-en-B., 1902. — V. ZAPLETAL, *Hermeneutica biblica*[2], Fribourg, 1908. — E. MANGENOT et J. RIVIÈRE, art. *Interprétation*, DTC, t. 7/2, col. 2290-2343. — H. HÖPFL, *Tractatus de inspiratione et compendium hermeneuticae biblicae*, Rome, 1923. — F. X. KORTLEITNER, *Hermeneutica biblica*, Innsbrück, 1923. — S. ZARB, *De hermeneutica biblica*, Rome, 1929. — P. CRUVEILHER, art. *Herméneutique*, SDB, t. 3, col. 1482-1524. — En outre, le sujet est présenté succinctement dans toutes les *Introductions générales* à la sainte Écriture et les *Manuels d'Écriture sainte*. Les ouvrages postérieurs à 1943 tiennent compte des indications de l'encyclique *Divino Afflante Spiritu*, très importante pour le sujet. Mentionnons : J. SCHILDENBERGER, *Vom Geheimnis des Gotteswort*, Heidelberg, 1950. — A. FÉRNANDEZ, dans *Institutiones Biblicae*[6], Rome, 1951, p. 363-509 (avec bibliographie plus complète). — A. ROBERT et A. TRICOT, *Initiation biblique*[3], Tournai-Paris, 1954, p. 446-524. — A. ROBERT et A. FEUILLET, *Introduction à la Bible*, t. 1, p. 69-212 (H. CAZELLES et P. GRELOT).

[2] L. KÖHLER, *Theologie des A.T.s*, Tübingen, 1936. — W. EICHRODT, *Theologie des A.T.s*, t. 1, *Gott und Volk*, Leipzig, 1933 (5me éd., Göttingen, 1957); t. 2, *Gott und Welt*, 1935; t. 3, *Gott und Mensch*, 1939 (t. 2/3, 5me éd., Göttingen, 1960). — O. PROCKSCH, *Theologie des A.T.s*, Gütersloh, 1950. — P. HEINISCH, *Theologie*

tique. Elle vise à montrer quelle place occupe l'Ancien Testament dans l'ensemble du dessein de salut, quelle est sa consistance propre dans une synthèse de théologie chrétienne. Cela suppose, assurément, que nous prendrons appui sur une étude historique sérieuse; mais cela suppose aussi que nous en dépasserons les perspectives, projetant la lumière du Nouveau Testament sur les textes, l'histoire et les institutions de l'Ancien, pour en mettre en relief la signification profonde dans l'économie du salut. Il va de soi que cette compréhension chrétienne de l'Ancien Testament n'est pas sans incidence sur la méthode exégétique elle-même : l'interprétation des textes bibliques antérieurs au Christ lui est étroitement liée. Aussi aborderons-nous ce problème en conclusion.

Avant d'entrer dans le vif du sujet, il nous faut en inventorier les sources et en rappeler rapidement l'histoire. Nous verrons donc successivement : 1) ce que le Nouveau Testament dit de l'Ancien; 2) comment s'est développé le problème de l'Ancien Testament dans la théologie chrétienne.

§ I. LE TÉMOIGNAGE DU NOUVEAU TESTAMENT [1]

I. LES PROBLÈMES

C'est par diverses voies que les auteurs inspirés du Nouveau Testament ont été amenés à réfléchir sur l'Ancien et à énoncer les principes qui permettent de le comprendre en fonction de la révélation achevée. En gros, leur réflexion a répondu à des préoccupations de deux ordres : d'une part, la controverse et l'apologétique; d'autre part, la pastorale et le théologie.

des A.T.s, Bonn, 1940 (trad. italienne, Turin-Rome, 1950). — T. C. Vriezen, *Hoofdlijnen der Theologie van het Oude Testament*, Wageningen, 1949 (trad. allemande, *Theologie des A.T.s in Grundzügen*, Wageningen-Neukirchen, 1957; trad. anglaise, *An Outline of Old Testament Theology*, Wageningen-Oxford, 1958). — P. van Imschoot, *Théologie de l'Ancien Testament*, t. 1, *Dieu*, Paris-Tournai, 1954; t. 2, *L'homme*, 1956; t. 3, à paraître. — E. Jacob, *Théologie de l'Ancien Testament*, Neuchâtel-Paris, 1955. — H. H. Rowley, *The Faith of Israel, Aspects of Old Testament Thought*, Londres, 1956. — G. A. F. Knight, *A Christian Theology of the Old Testament*, Londres, 1959. — G. von Rad, *Theologie des A.T.s*, t. 1, *Die Theologie der geschichtlichen Überlieferungen Israels*, Munich, 1957; t. 2, *Die Theologie der prophetischen Überlieferungen Israëls*, 1960. — O. J. Baab, *The Theology of the Old Testament*, Abingdon, 1960.

[1] P. Lestringant, *Essai sur l'unité de la révélation biblique*, Paris, 1942. — L. Cerfaux, *L'exégèse de l'Ancien Testament par le Nouveau Testament*, dans *L'Ancien Testament et les chrétiens*, Paris, 1951 (= *Recueil L. Cerfaux*, Gembloux, 1954, t. 2, p. 205-217). — C. H. Dodd, *The Old Testament in the New*, Londres, 1952; *According to the Scriptures*, Londres, 1953. — Le sujet est naturellement abordé par les commentateurs du N.T. et dans les *Théologies du N.T.*, aux endroits convenables.

I. LA CONTROVERSE ET L'APOLOGÉTIQUE

1. Les auteurs du Nouveau Testament et le Judaïsme [1]

L'annonce de l'Évangile, avec ses conséquences pratiques en ce qui concerne l'Ancien Testament, s'est heurtée dès l'origine à la mentalité et aux positions doctrinales d'une partie du Judaïsme. Qu'il s'agît de l'*Évangile du Royaume* annoncé par Jésus (Mc 1, 15 par.) ou de l'*Évangile de Jésus, Messie* et, *Fils de Dieu* annoncé par l'Église apostolique (Mc 1, 1), il était nécessaire à des Juifs de se convertir pour y croire; et non seulement d'une conversion morale — la seule à laquelle nous pensions d'ordinaire; mais aussi d'une conversion intellectuelle, par laquelle ils abandonnaient les points de vue spécifiquement juifs pour voir sous un angle nouveau les observances, le culte, les Écritures mêmes, qui constituaient le cadre de leur pensée et de leur vie.

Certes, l'Évangile couronnait l'attente d'Israël (Lc 4, 17-21; Act 13, 32-38); mais il s'affirmait dès le principe avec un tel caractère de nouveauté qu'il impliquait un dépassement de l'ancien ordre de choses (cf. Mt 5, 20-48) : impossible d'enfermer le vin nouveau dans de vieilles outres (Mt 9, 16-17 par.) [2]! Or, pour les Juifs, la question d'un dépassement de l'ancien ordre de choses ne pouvait pas se poser. A leurs yeux, quelle que fût la secte à laquelle ils se rattachaient, il n'y avait aucune autre institution de salut qui dût se substituer ici-bas au régime fondé sur l'alliance sinaïtique et sur la Loi mosaïque. Sans doute attendaient-ils, sous des formes diverses, la réalisation « aux derniers temps » des oracles prophétiques qui annonçaient

[1] Sur les positions juives, voir les exposés classiques : E. SCHÜRER, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi*, 3-4me éd., 4 vol., Leipzig, 1901-1912. — M. J. LAGRANGE, *Le messianisme chez les Juifs*, Paris, 1909; *Le Judaïsme avant Jésus-Christ*, 1931. — P. VOLZ, *Die Eschatologie des jüdischen Gemeinde*, Tübingen, 1934. — G. F. MOORE, *Judaism in the First Centuries of the Christian Era*, 3 vol., Cambridge (Mass.), 1930. — J. BONSIRVEN, *Le Judaïsme palestinien au temps de Jésus-Christ*, 2 vol., Paris, 1934; abrégé dans l'art. *Judaïsme*, SDB, t. 4, col. 1143-1285. — S. W. BARON, *Histoire d'Israël, Vie sociale et religieuse*, tr. fr., t. 2, Paris, 1957. — Exposés plus succincts : L. DE GRANMAISON, *Jésus-Christ*, t. 1, Paris, 1928, p. 239-293. — G. RICCIOTTI, *Vie de Jésus-Christ*, tr. fr., Paris, 1954, p. 9-83. — A. TRICOT, dans A. ROBERT et A. TRICOT, *Initiation Biblique*[3], Paris, 1954, p. 734-792; dans A. ROBERT et A. FEUILLET, *Introduction à la Bible*, t. 2, Paris-Tournai, 1959, p. 32-137. — Toute la question a été partiellement renouvelée par les découvertes de Qumrân; de ce fait, les ouvrages antérieurs aux années 1950/55 ont besoin de compléments ou de corrections.

[2] Sur la position de Jésus à l'égard du Judaïsme et de l'ancienne Loi, voir J. BONSIRVEN, *Les enseignements de Jésus-Christ*, Paris, 1946, p. 68-82. — H. J. SCHOEPS, *Jesus und die jüdische Gesetz*, dans *Aus frühchristlicher Zeit*, Tübingen, 1950, p. 212-220. — L. GOPPELT, *Christentum und Judentum im ersten und zweiten Jahrhundert*, Gütersloh, 1954, p. 30-70. — P. FEINE, *Theologie des Neuen Testaments*[8], Berlin, 1949, p. 20-27. — E. PERCY, *Die Botschaft Jesu*, Lund, 1953, p. 116-164.

la venue du Messie et l'instauration du Règne de Dieu dans une nouvelle alliance [1]. Mais ces temps nouveaux, loin d'abroger la Loi et les institutions d'autrefois, devaient au contraire en procurer l'application parfaite et littérale : pas de salut hors de la Torah et des institutions d'Israël, non seulement pour les Juifs d'origine, mais pour les païens eux-mêmes, qui devraient se convertir en devenant des prosélytes sous peine d'être exclus du « monde à venir » [2]. Le centre de gravité de l'histoire sainte où Dieu réalise son dessein de salut n'était donc pas à son terme, aux « derniers temps », comme le proclame l'Évangile, mais à l'époque de Moïse et du Sinaï, où Dieu avait instauré ici-bas un ordre de choses définitif.

D'une secte à l'autre, la conception des « derniers temps » comportait plus que des nuances. Si, sur ce point, la pensée exacte du courant sadducéen nous échappe pour une large part (car la notice que Josèphe leur a consacrée est sans doute tendancieuse), la doctrine pharisienne nous est bien connue grâce à certaines œuvres anciennes comme les Psaumes de Salomon ou le IVe livre d'Esdras, et surtout grâce à la littérature rabbinique [3]; quant à la doctrine essénienne, il est à peu près assuré que les textes de Qumrân nous documentent directement sur elle [4]. Or, d'un côté, le pharisaïsme professait un égal attachement à l'attente du Messie davidique et à la mise en pratique de la Torah, complétée par la « tradition des anciens » (Mc 7, 3) [5]. De l'autre, les sectaires de Qumrân n'entraient dans « l'alliance de grâce » (1QS I, 8; cf. le rituel de 1QS I, 21—II, 18) que pour « pratiquer

[1] Aux ouvrages généraux cités plus haut, il faut ajouter : J. KLAUSNER, *The Messianic Idea of Israel*, Londres, 1956. — S. MOWINCKEL, *He That Comes*, Oxford, 1954, p. 251-450.

[2] Pour le Judaïsme rabbinique, voir J. BONSIRVEN, *Le Judaïsme...*, t. 1, p. 448 ss. — G. F. MOORE, *op. cit.*, t. 1, p. 269 ss.

[3] Outre les ouvrages généraux, cf. R. TRAVERS HERFORD, *The Pharisees*, Londres, 1924; tr. fr., *Les Pharisiens*, Paris, 1928. — L. FINKELSTEIN, *The Pharisees*[2], Philadelphie, 1940. — G. VERMÈS, *La formation de la tradition juive*, dans CS, 1953, p. 330-342. — L'attribution au courant pharisien des Psaumes de Salomon est remise en question par quelques auteurs depuis les découvertes de Qumrân (A. DUPONT-SOMMER, *Les écrits esséniens découverts près de la mer Morte*, Paris, 1959, p. 308). Mais l'opinion courante garde pour elle de bons atouts; cf. P. GRELOT, *Le messianisme dans les Apocryphes*, dans *La venue du Messie*, Recherches Bibliques, Bruges-Paris, 1962.

[4] La bibliographie de Qumrân est considérable. Le caractère essénien de la communauté qumrânienne est aujourd'hui soutenu par la grande majorité des critiques. Cf. A. DUPONT-SOMMER, *op. cit.*, p. 51-81 (l'auteur expose et critique les autres positions aux p. 404-424); J. CARMIGNAC, dans A. ROBERT et A. FEUILLET, *Introduction à la Bible*, t. 2, p. 78-82. Il reste toutefois certaines divergences mineures entre les notices de Philon et de Josèphe, d'une part (A. DUPONT-SOMMER, p. 31-49), le témoignage des textes qumrânien, d'autre part. Elles peuvent s'expliquer, soit par l'évolution de la secte, soit par l'existence de divers courants à l'intérieur de l'essénisme, soit enfin par le caractère particulier des exposés de Philon et de Josèphe, dont les garanties d'objectivité n'atteignent pas également tous les détails.

[5] J. BONSIRVEN, *op. cit.*, t. 1, p. 247-303 (la Torah), 341-417 (le messianisme).

ce qui est bon et juste aux yeux (de Dieu) conformément à ce qu'il a prescrit par Moïse et par tous les prophètes ses serviteurs » (1QS I, 2-3); et effectivement, leur attachement à des pratiques légales comme les règles de pureté, d'après les documents de Qumrân aussi bien que d'après Josèphe, faisait d'eux des « pharisiens au superlatif », selon le mot de Schürer [1]. Tradition différente; position différente à l'égard du sacerdoce sadoqite et de l'interprétation de la Loi; mais, de part et d'autre, attachement égal à la Loi mosaïque elle-même, considérée comme le fondement de la vie, la règle du culte, l'institution essentielle destinée à durer toujours.

C'est en fonction de telles positions que l'annonce de l'Évangile dut s'affirmer, se défendre, établir sa légitimité. En effet les Écritures donnaient à ces positions une apparence de raison. Aussi était-il nécessaire de montrer qu'en réalité ces Écritures annonçaient la venue d'un ordre nouveau qui mettrait fin à l'ordre ancien; que l'Évangile accomplissait pleinement cette promesse; que le Judaïsme replié sur lui-même n'était pas fidèle à la Parole de Dieu qu'il se flattait de servir, mais qu'il en durcissait certains aspects — imparfaits et transitoires — au détriment de certains autres, plus importants et définitifs. D'où les polémiques de Jésus contre les scribes et les pharisiens, qui « annulent la Parole de Dieu pour s'attacher à une tradition humaine » (Mc 7, 6-13) [2]. D'où encore les attaques de saint Paul contre les Juifs aveugles, rivés à une « lettre qui tue » (2 Cor 3, 6-16; cf. Rm 10). D'où surtout l'élaboration d'une apologétique, qui s'attachait à justifier par l'Écriture les aspects les plus déconcertants de l'événement eschatologique advenu dans la vie de Jésus (cf. Lc 24, 25-27. 44-48; Act 2, 23-35; 3, 20-24; 13, 22-23. 27-29. 32-37; 1 Cor 15, 3-4, etc.) [3]. Du seul fait que l'Évangile était annoncé à des Juifs, il fallait prouver que tout l'Ancien Testament était ordonné au Christ et trouvait en lui l'« accomplissement » vers lequel il était tendu; qu'il prenait fin par là-même en tant que disposition provisoire à laquelle Dieu substituait désormais une disposition définitive.

[1] Le trait est souligné par tous les auteurs (cf. A. DUPONT-SOMMER, *op. cit.*, p. 69-74); il contraste absolument avec les principes et les attitudes de Jésus, comme le dit explicitement A. Dupont-Sommer, pourtant favorable à l'origine « essénienne » (au sens large) du Christianisme (*ibid.*, p. 390). Voir encore K. SCHUBERT, *The Sermon on the Mount and the Qumran Texts*, dans *The Scrolls and the New Testament*, éd. K. STENDAHL, New-York, 1957, p. 118-128 (= *Theologische Quartalschrift*, 1955, p. 320-337).

[2] J. BONSIRVEN, *Les enseignements de Jésus-Christ*, p. 77-81. — L. GOPPELT, *op. cit.*, p. 41-54. — E. PERCY, *op. cit.*, p. 116-123. — B. H. BRANSCOMB, *Jesus and the Law of Moses*, Londres, 1930. — M. J. LAGRANGE, *Évangile selon saint Marc*, p. 179-193.

[3] J. DUPONT, *L'utilisation apologétique de l'Ancien Testament dans les discours des Actes*, ETL, 1953, p. 289-327 (bibliographie du sujet, p. 290-292) (= Analecta Lovaniensia, series II, 40). — B. LINDARS, *New Testament Apologetics, The Doctrinal Significance of the Old Testament Quotations*, Londres, 1961.

2. Le problème des judaïsants [1]

Les Juifs que combattent les auteurs du Nouveau Testament refusaient de croire au Christ, de reconnaître en lui le Messie annoncé par les Écritures et l'instaurateur du Royaume de Dieu. Sans aller jusque là, un certain courant judéo-chrétien refusa longtemps de tirer de la foi au Christ toutes ses conséquences pratiques. Au début, il n'était pas sans excuse, car l'accès à l'Évangile de païens convertis qui n'avaient passé par le Judaïsme constituait un problème tout nouveau. Le livre des Actes (10, 1—11, 18) souligne le fait que l'entrée dans l'Église du premier païen n'alla pas sans soulever des objections chez les judéo-chrétiens de Jérusalem (11, 2-3) et que seul le don extraordinaire de l'Esprit de Dieu à ces incirconcis justifia aux yeux de tous la conduite de Pierre (10, 44-48; 11, 15-18) [2]. Par la suite, la méthode hardie employée par les prédicants chrétiens d'Antioche (Act 11, 20-21), par Barnabé (11, 22-24) et surtout par Paul (cf. Act 13, 48) suscita une réaction violente de la part de « certaines gens de l'entourage de Jacques » (Gal 2, 12; cf. Act 15, 1), qui semblent avoir été des pharisiens convertis (Act 15, 5). Il y eut à Antioche des discussions passionnées (Act 15, 3; cf. Gal 2, 11-14), puis, à Jérusalem, une assemblée des responsables pour trancher la question (Act 15, 3 ss.; Gal 2, 2-10) [3].

Le point de vue des judaïsants était le suivant. Sans doute le Christ a-t-il inauguré le temps du salut annoncé par les Écritures. Mais les institutions mosaïques n'en gardent pas moins toute leur valeur. Aussi les païens convertis doivent-ils se soumettre à la Loi et en pratiquer les observances s'ils veulent avoir part au salut promis (Act 15, 1, 5; Gal 4, 9-10; Phil 3, 1—4, 1; Rom 16, 17-18). En fait, cette position conservatrice « bouleversait l'Évangile de Jésus-Christ » (Gal 1, 7). C'est pourquoi Paul se dressa en face d'elle en refusant tout compromis : la justification et le salut nous sont accordés, disait-il, en raison de la seule foi en Jésus-Christ et non par la pratique des œuvres de la Loi (cf. Gal 2, 15-20). En conséquence, il n'y a pas à soumettre les païens à quelque observance supplémentaire. Ce point de vue reçut finalement l'approbation des « colonnes de l'Église », Jacques,

[1] H. J. Schoeps, *Theologie und Geschichte des Judenchristentums*, Tübingen, 1949. — J. Daniélou, *Théologie du Judéo-christianisme*, Paris-Tournai, 1958. — L. Marchal, art. *Judéo-chrétiens*, dans DTC, t. 7/2, col. 1681 ss. — J. B. Colon, art. *Judéo-chrétiens*, SDB, t. 4, col. 1298 ss. — M. Goguel, *La naissance du christianisme*, Paris, 1946, p. 320-350.

[2] Voir sur ce sujet les commentaires des Actes, *in loco*. Bibliographie de la question dans J. Dupont, *Les problèmes du livre des Actes d'après les travaux récents*, Louvain, 1950, p. 71-77.

[3] La question est touchée dans tous les commentaires des Actes et de l'épître aux Galates. Cf. J. Dupont, *op. cit.*, p. 51-70. — Pour les études postérieures à cette date, voir L. Cerfaux, dans A. Robert et A. Feuillet, *Introduction à la Bible*, t. 2, p. 351-353 et 409-416.

Céphas et Jean (Gal 2, 7-10; Act 15, 7-21). Du même coup, l'Église chrétienne prenait ouvertement sa liberté par rapport à l'institution juive, dont une partie de ses membres continuait cependant de se réclamer; l'originalité du Nouveau Testament s'affirmait en tant qu'économie définitive de salut. La controverse judaïsante ne prit pas fin pour autant, puisqu'on trouve par la suite les mêmes « faux frères » organisant de véritables contre-missions sur les traces de Paul, en Galatie, à Corinthe (cf. 2 Cor 11—13) [1], voire à Philippes (Phil 3, 1—4, 1) [2] et à Rome (Rom 16, 17-21; à moins que cette fin de l'épître ne soit destinée à l'église d'Éphèse [3]).

Cette controverse fut pour Paul l'occasion de préciser sa pensée sur le rôle exact de l'Ancien Testament dans le dessein de salut [4] : non seulement le Christ est l'artisan du salut promis par les Écritures et attendu par le Judaïsme; mais il met fin à une disposition provisoire dont seuls subsistent aujourd'hui les éléments qui anticipaient sur l'économie définitive (cf. Rom 14, 8-10). Sans doute les observances mosaïques ne sont-elles pas mauvaises, et il est loisible aux Juifs d'origine de les mettre encore en pratique; elles demeurent pour eux une forme d'ascèse à laquelle Paul ne dédaigne pas de recourir lui-même à l'occasion (Act 18, 18; 21, 20-26), tenant à rester « juif avec les Juifs » (1 Cor 9, 20) pour les gagner à Jésus-Christ. Il ne faut donc pas inquiéter ceux qui s'y astreignent, même si l'on estime qu'il y a là une marque de « faiblesse » (cf. Rom 14). Mais les principes doivent demeurer saufs; si l'assemblée de Jérusalem a pris des dispositions pratiques pour faciliter les rapports entre judéo-chrétiens et pagano-chrétiens dans les assemblées d'Église, notamment dans la célébration eucharistique (cf. Act 15, 23-29), il ne semble pas que Paul ait jamais urgé l'application de telles mesures en dehors des Églises de Syrie qu'elles concernaient directement [5].

[1] Sur les adversaires de Paul à Corinthe, voir la discussion de E. B. Allo, *Deuxième épître aux Corinthiens*, Paris, 1937, p. 271-274. — Si leur rapport avec le mouvement judaïsant paraît certain, il est moins sûr qu'ils soient identiques aux opposants de Galatie.

[2] Cf. L. Cerfaux, dans A. Robert et A. Feuillet, *op. cit.*, t. 2, p. 485.

[3] Sur l'hypothèse d'une édition « éphésienne » de l'épître, cf. J. Cambier, dans A. Robert et A. Feuillet, *op. cit.*, p. 455 (avec référence principale à T. W. Manson et J. Munk). Les arguments sont connus depuis longtemps (cf. J. Huby — S. Lyonnet, *Epître aux Romains*, VS, nouvelle éd., Paris, 1957, p. 490 ss.).

[4] Ce point est exposé en détail dans toutes les théologies du N.T., par exemple : F. Prat, *Théologie de saint Paul*, t. 2, p. 112-130. — L. Cerfaux, *Le Christ dans la théologie de saint Paul*, Paris, 1951, p. 169-188. — F. Amiot, *Les idées maîtresses de saint Paul*, Paris, 1959, p. 67-74. — M. Meinertz, *Theologie des N.T.s*, Bonn, 1950, t. 2, p. 46-54. — R. Bultmann, *Theologie des N.T.s*[2], Tübingen, 1954, p. 255-266.

[5] On retrouve ici le difficile problème du décret apostolique. Cf. L. Cerfaux, *Le chapitre 15 des Actes à la lumière de la littérature ancienne*, dans *Recueil L. Cerfaux*, t. 2, p. 105-124; dans A. Robert et A. Feuillet, *Introduction à la Bible*, t. 2, p. 352 ss. — J. Dupont, *Les problèmes...*, p. 50-70.

Le problème posé par le judéo-christianisme se retrouve sous une autre forme dans l'épître aux Hébreux [1]. Là, ce ne sont plus les observances légales qui sont en cause, c'est le culte juif. Celui-ci continuait à exercer une attirance nostalgique sur une partie des Juifs devenus chrétiens. Peu importe de savoir si les destinataires de la lettre appartenaient aux cercles officiels d'obédience pharisienne ou sadducéenne, ou aux milieux sectaires proches de Qumrân, comme quelques-uns le pensent [2]. Il suffit de constater qu'ils avaient dans une certaine mesure la tentation de revenir en arrière et qu'il fallait les encourager dans leur foi au Christ. Sans polémiquer contre le judéo-christianisme, l'auteur entreprend une démonstration savante qui situe les institutions cultuelles de l'Ancien Testament dans l'ensemble du dessein de Dieu, montrant comment elles étaient relatives au Christ futur, auteur et consommateur du salut. Là encore, la controverse tourne au bénéfice de la théologie chrétienne, puisqu'elle aboutit à justifier tout ensemble le rôle passé du culte juif dans l'économie du salut, et son abandon définitif au profit d'un culte nouveau dont le sacrifice du Christ constitue toute la réalité profonde.

II . LA PASTORALE ET LA THÉOLOGIE

1. La présentation du mystère du Christ

Ce serait pourtant une erreur de ramener à des questions de polémique et de controverse la réflexion chrétienne sur l'Ancien Testament dans l'Église apostolique. Avant même d'avoir à justifier l'Évangile aux yeux des Juifs, avant de le défendre contre leurs attaques et les incompréhensions des judaïsants, il fallait trouver un langage pour l'annoncer, pour présenter de façon intelligible le mystère du salut réalisé en Jésus-Christ et pour en expliciter les données. Or, sur ce point, un langage s'imposait : celui qu'avait forgé l'Ancien Testament. Son eschatologie n'était-elle pas une annonce et une évocation anticipée de ce même salut que le Christ nous a apporté par sa mort et sa résurrection? Jésus n'avait-il pas lui-même rattaché les thèmes essentiels de son Évangile aux lignes maîtresses de la théologie prophétique et apocalyptique [3] : Règne de Dieu, alliance nouvelle,

[1] Voir les commentaires de l'épître, notamment O. MICHEL, 3me éd., Göttingen, 1953, et C. SPICQ, t. 1, *Introduction*, Paris, 1952.

[2] Y. YADIN, *The Dead Sea Scrolls and the Epistle to the Hebrews*, dans *Aspects of the Dead Sea Scrolls*, Jérusalem, 1957, p. 36-55. — C. SPICQ, *L'épître aux Hébreux, Apollos, Jean-Baptiste et Qumrân*, RQ, 1/3 p. 365-390. — H. KOSMALA, *Hebräer, Essener, Christen*, Leiden, 1959. — Examen critique par J. COPPENS, *Les affinités qumrâniennes de l'épître aux Hébreux*, NRT, 1952, p. 128-141, 257-282.

[3] Ce rapport de la pensée de Jésus avec les thèmes juifs provenant de l'Ancien Testament est souligné par tous les exégètes. Voir par exemple A. FEUILLET, *Le règne de Dieu et la personne de Jésus d'après les évangiles synoptiques*, dans A. ROBERT et A. FEUILLET, *Introduction à la Bible*, t. 2, p. 771-818.

Jugement, espérance de la résurrection, primauté du « premier commandement » et du « second qui est semblable au premier », promesse de la vie éternelle, etc... ? N'avait-il pas pensé sa propre mission, le sens de sa vie et de sa mort, dans des catégories préparée par l'eschatologie biblique [1] : celle du Fils de l'homme, celle du Serviteur souffrant, celle même du Messie-Roi — à condition d'admettre que « le Messie devait souffrir avant d'entrer dans sa gloire » (Lc 24, 26) ?

Aussi la proclamation de l'Évangile devant des auditoires juifs n'eut-elle jamais d'autre langage que celui-là [2]. Même la première réflexion théologique dont témoignent, par exemple, les épîtres pauliniennes, s'élabora à partir de lui : la christologie de Phil 2, 6-11 a pour arrière-plan les chants du Serviteur (notamment Is 52, 13 — 53, 12) [3] et la sôtériologie, quand elle parle de salut, de rédemption, de propitiation, de sacrifice expiatoire, etc., mêle les thèmes de la délivrance eschatologique annoncée par le second Isaïe à ceux de la fête de Kippour [4]. Le fait est plus sensible encore, si possible, dans l'épître aux Hébreux, farcie de références explicites aux anciennes Écritures [5]. Même le *kérygme* destiné aux païens n'échappe pas aux mêmes nécessités : la prédication monothéiste du « Dieu vivant » (Act 14, 15; 17, 24 ss.; 1 Thes 1, 9) y est faite en termes consacrés par l'usage biblique et adaptés au milieu grec par la synagogue hellénistique [6];

[1] *Ibid.*, p. 787-795. — E. Percy, *Die Botschaft Jesu*, p. 225 ss. — T. W. Manson, *The Servant-Messiah*, Cambridge, 1953. — V. Taylor, *Jesus and His Sacrifice*, Londres, 1937 (1951), p. 3-48. — O. Cullmann, *Christologie du Nouveau Testament*, Neuchâtel-Paris, 1958. — J. Giblet, *Jésus, Serviteur de Dieu*, LumV, n° 36, p. 5-34; *Jésus, Messie et Sauveur d'après les évangiles synoptiques*, LumV, n° 15, p. 45-82.

[2] A. Feuillet, *op. cit.*, p. 821-826. — V. Taylor, *The names of Jesus*, Londres, 1953. — J. Schmitt, *Les sources et les thèmes de la naissante foi apostolique au Christ Sauveur*, LumV, n° 15, p. 21-44.

[3] L. Cerfaux, *L'hymne au Christ-Serviteur de Dieu (Phil 2, 6-11 = Is 52, 13—53, 12)*, dans *Recueil L. Cerfaux*, t. 2, p. 425-438. — P. Henry, art. *Kénose*, SDB, t. 5, col. 7-161. — L. Krinetzki, *Der Einfluss von Is 52, 13—53, 12 auf Phil 2, 6-11*, Rome, 1959 (= *Tübinger Theologische Quartalschrift*, 1959, p. 157-193 et 291-336). Cf. *infra*, p. 377, note 2.

[4] Cf. S. Lyonnet, *La sotériologie paulinienne*, dans A. Robert et A. Feuillet, *op. cit.*, p. 840-889; *Conception paulinienne de la rédemption*, LumV, n° 36, p. 35-66; *De peccato et redemptione*, II. *De vocabulario redemptionis*, Rome, 1960. — L. Cerfaux, *Le Christ dans la théologie de saint Paul*, p. 109, 113-116. — L. Ligier, *Péché d'Adam et du monde*, t. 2, Paris, 1961, p. 212-256.

[5] Cf. C. Spicq, *Épître aux Hébreux*, t. 1, p. 330-350 (mentionne p. 330 la bibliographie du sujet).

[6] Contre Dibelius, qui accentue le caractère hellénistique du discours de Paul à l'aréopage (*Aufsätze zur Apostelgeschichte*, Göttingen, 1951, p. 29-70), voir la réaction de W. Schmidt, *Die Rede des Apostels Paulus vor dem Philosophen und Areopagiten in Athen*, dans *Philologus*, 95, 1942, p. 79-120. — De même, B. Gärtner, *The Areopagus Speech and Natural Revelation*, Uppsala, 1955. — Sur 1 Thes 1, 9-10, cf. le

quant à l'annonce du Jour du Seigneur, du jugement et de la résurrection (Act 17, 30-31; 1 Thes 1, 10), elle est si spécifiquement juive que plus d'un « grec » la trouva inintelligible (cf. Act 17, 32; 1 Cor 15, 12 s.).

Tout cela montre que le message nouveau apporté au monde par les témoins de Jésus n'était compréhensible qu'en fonction de son arrière-plan providentiel : l'Ancien Testament, ses Écritures, ses institutions, son histoire. Inversement, cette histoire, ces institutions, ces Écritures, recevaient de lui une interprétation nouvelle qui en dévoilait la signification la plus profonde. Le vocabulaire religieux préparé par les traducteurs grecs des textes bibliques [1] était un instrument d'expression indispensable, dans la mesure même où il avait déjà plié les mots aux catégories de pensée de la révélation biblique; qu'on songe, par exemple, au sens spécifique de termes comme μυστήριον [2], ἐκκλησία [3], λαός [4], πνεῦρα [5], etc... Sur cette base, les réalités nouvelles pouvaient être expliquées à leur tour dans leur originalité; les mots en question devaient seulement revêtir des acceptions techniques plus larges, à la mesure d'une révélation qui faisait craquer les limites de la révélation ancienne. A priori, le langage philosophique et religieux de l'hellénisme n'était pas à exclure, de la part de prédicateurs qui devaient mettre le message évangélique à la portée d'hommes habitués à en user. Mais il risquait d'entraîner des équivoques mortelles pour la foi; il fallait donc à tout le moins que ses mots fussent purifiés de certaines résonnances dangereuses, qu'ils fussent recréés en quelque sorte pour se conformer aux catégories de la pensée chrétienne. C'est pourquoi des termes comme γνῶσις [6], ἀποκάλυψις [7], λόγος [8], ζωή [9], etc., ne peuvent être considérés

commentaire de B. RIGAUX, *Les épîtres aux Thessaloniciens*, Paris, 1956, p. 386-197. — Sur la théologie missionnaire de la synagogue hellénistique, voir P. DALBERT, *Die Theologie der hellenistiche Missions-Literatur unter Ausschluss von Philo und Josephus*, Hambourg, 1954.

[1] C. H. DODD, *The Bible and the Greek*, Londres, 1935 (1954), p. 1-95.

[2] TWNT, art. Μυστήριον, t. 4, p. 809-834 (M. BORNKAMM). — R. E. BROWN, *The Semitic Background of the NT Mysterion*, Bi, 1958, p. 426-448; 1959, p. 70-87.

[3] TWNT, art. 'Εκκλησία, t. 3, p. 502-539 (K. L. SCHMIDT). — L. CERFAUX, *La théologie de l'Église suivant saint Paul*[2], Paris, 1948, p. 74-88.

[4] TWNT, art. Λαός, t. 4, p. 29-57 (H. STRATHMANN — R. MEYER).

[5] TWNT, art. Πνεῦμα, t. 6, p. 330-453 (F. BAUMGÄRTEL — W. BIEDER). — P. FEINE, *Theologie des N.T.s*, p. 240-263.

[6] TWNT, art. Γινώσκω-Γνῶσις (R. BULTMANN), t. 1, p. 688-715 (exagère l'aspect gnostique de ce vocabulaire); cf. J. DUPONT, *Gnosis, La connaissance religieuse dans les épîtres de saint Paul*, Louvain-Paris, 1949.

[7] TWNT, art. 'Αποκαλύπτω-'Αποκάλυψις (A. OEPKE), t. 2, p. 565-597.

[8] TWNT, art. Λέγω, t. 4, p. 69-140. — SDB, art. *Logos*, t. 5, col. 425-497 (pour le N.T., J. STARCKY, col. 479-496).

[9] TWNT, art. Ζάω-Ζωή, t. 2, p. 833-874. — J. DUPONT, *Essais sur la christologie de saint Jean*, Bruges, 1951, p. 107 ss. — F. MUSZNER, ΖΩΗ, *Die Anschauung vom Leben im vierten Evangelium*, Munich, 1952.

comme des emprunts purs et simples faits par les penseurs chrétiens, pour exprimer leur théologie en langage de gnose, de philosophie stoïcienne ou de révélation hermétique : la sagesse et l'apocalyptique juive, héritières de l'Ancien Testament, ont passé par là.

Par le biais de ce langage, l'Ancien Testament est mêlé de façon si intime aux textes du Nouveau que ceux-ci sont incompréhensibles à celui qui ne le connaît pas parfaitement. Il va de soi qu'en retour ces remplois impliquent des réinterprétations qui deviendront normative pour toute la théologie ultérieure.

2. La valorisation des Écritures juives

Il faut enfin mentionner un dernier fait très important. Non seulement l'annonce et l'explication de l'Évangile ne pouvait se faire qu'en langage d'Ancien Testament adapté à son nouvel objet; mais l'emploi des textes bibliques dans la prédication et dans la liturgie chrétienne constituait une nécessité pratique. En dehors d'eux, l'Église primitive ne connaissait aucune autre Écriture. Née dans le cadre de la synagogue juive [1], elle avait hérité d'elle la coutume de lire et de commenter les textes sacrés au cours de ses réunions cultuelles. Et de même que le commentaire synagogal des lectures assignées aux divers sabbats de l'année s'efforçait de valoriser les livres saints en actualisant leur contenu [2], de même les prédicateurs chrétiens se trouvaient en face d'un problème immédiat : comment pouvait-on actualiser les Écritures dans la perspective nouvelle qu'ouvrait à la foi le fait du salut advenu en Jésus-Christ? Il ne s'agissait pas seulement de choisir dans l'Ancien Testament quelques textes appropriés à l'annonce de l'Évangile - tels ces *testimonia* qu'on retrouve sans cesse dans le kérygme apostolique (Ps 110; Dt 18, 15-19; Ps 8, 7; Is 53...) [3]. Il fallait prêcher

[1] L. Duchesne, *Les origines du culte chrétien*[5], Paris, 1920, p. 47 ss. — M. Goguel, *L'Église primitive*, Paris, 1947, p. 270 ss.

[2] R. Bloch, *Écriture et tradition dans le Judaïsme, Aperçu sur l'origine du midrash*, CS, 1954, p. 9-34. — Art. *Midrash*, SDB, t. 5, col. 2, 1263-1281 (notamment col. 1265-1267). — P. Grelot, dans A. Robert et A. Feuillet, *Introduction à la Bible*, t. 1, p. 173-178. — F. Maass, *Von dem Ursprüngen der rabbinischen Schriftauslegung*, ZTK, 1955, p. 129-161.

[3] C. H. Dodd, *According to the Scriptures*, p. 28-60. — L. Cerfaux, *Un chapitre du livre des « Testimonia »*, ETL, 1937, p. 69-74 (= *Recueil L. Cerfaux*, t. 2, p. 219-226). — Le problème des *Testimonia* (florilèges de textes), soulevé d'abord par J. Rendel Harris, suscite un renouveau d'intérêt depuis que la grotte IV de Qumrân a fourni plusieurs fragments d'un *Florilège* et un autre recueil de *Testimonia*, publiés par J. M. Allegro, dans JBL, 1956, p. 174-187; 1958, p. 350-354. Pour l'époque suivante, voir P. Prigent, *Les Testimonia dans le christanisme primitif : l'épître de Barnabé I-XVI et ses sources*, EB, Paris, 1961.

le Christ à partir de textes scripturaires dont la lecture était, en plus d'un cas, déterminée par l'usage de la synagogue pré-chrétienne [1].

Il est certain, par exemple, que le recours au rituel de la Pâque (Ex 12, 1-14) pour expliquer le sens de la mort de Jésus, immolé comme l'Agneau de la nouvelle Pâque (cf. 1 Cor 5, 7; 1 Pt 1, 19; Ap 5, 6; Jn 19, 36), s'imposait en vertu des intentions mêmes du Christ [2]. Mais peut-on en dire autant de la loi des azymes (Ex 12, 15-20)? Si saint Paul en actualise le texte dans un passage de la première épître aux Corinthiens qui a l'allure d'une prédication synagogale (1 Cor 5, 7-8) [3], c'est sans doute parce que sa lecture s'imposait lors de la célébration chrétienne de la « Fête » et qu'il était urgent de montrer quel message une telle Écriture renfermait à l'adresse de croyants libérés des pratiques légales. Pour valoriser les Écritures dont la lettre se rapportait à un régime religieux aboli, il ne suffisait pas d'avoir à sa disposition quelques procédés pratiques analogues à ceux du midrash juif ou de l'*allégorie* grecque (Gal 4, 24) [4]; il fallait encore posséder des principes fermes qui

[1] Malheureusement, le cycle des péricopes scripturaires lus à la synagogue à l'époque du Christ et des apôtres est très mal connu. Était-il seulement fixé? Voir sur ce point l'étude de J. MANN, *The Bible as Read and Preached in the Old Synagogue*, I, *The Palestinian Triennal Cycle : Genesis and Exodus*, Cincinnati, 1940. Cf. aussi l'étude plus ancienne de M. GASTER, *The Biblical Lessons : A chapter on Biblical Archaeology*, dans *Studies and Texts*, t. 1, p. 503-580. Le N.T. nous présente deux cas clairs d'annonce de l'Évangile dans le cadre de la liturgie synagogale : Lc 4, 17-21 et Act 13, 14 ss.; mais seul le premier fait allusion à un passage liturgique déterminé (Is 61, 1-2). On a récemment essayé d'expliquer par ce moyen la structure du 4e évangile : A. GUILDING, *The Fourth Gospel and Jewish Worship*, Oxford, 1960 (cf. l'appréciation nuancée de M. É. BOISMARD, dans RB, 1961, p. 599-602). Voir encore C. PERROT, *La lecture synagogale d'Exode 21, 1 — 22, 23 et son influence sur la littérature néo-testamentaire*, dans *A la rencontre de Dieu, Mémorial A. Gelin*, Paris, 1961, p. 223-239.

[2] Cette certitude est indépendante de la réponse que l'on donne au problème : la dernière Cène était-elle un repas pascal au sens juif du terme? Sur cette question, cf. J. JEREMIAS, *Die Abendmahlsworte Jesu*[2], Göttingen, 1949 (trad. anglaise : *The Eucharistic Words of Jesus*, Oxford, 1955). — H. SCHÜRMANN, *Der Paschamahlbericht*, Münster i. W., 1953; *Der Einsetzungsbericht*, 1955. — J. DELORME, *La Cène et la Pâque dans le Nouveau Testament*, LumV, n° 31, p. 9-48. — A. FEUILLET, dans A. ROBERT et A. FEUILLET, *Introduction à la Bible*, t. 2, p. 811-816. Le caractère pascal de la Cène dans les intentions du Christ demeure assuré même si l'on admet que « le seul gauchissement de la tradition synoptique aura été de donner un caractère pleinement pascal à ce qui n'a pu être en réalité qu'une évocation anticipée de la Pâque du lendemain, avec institution d'un rite nouveau destiné à la remplacer » (P. BENOIT, dans RB, 1958, p. 593).

[3] Le rapport du passage avec la célébration de la Pâque juive est relevé par tous les commentateurs, qui s'appuient souvent sur le fait pour dater la lettre de Paul aux Corinthiens (cf. E. B. ALLO, *Première épître aux Corinthiens*, p. 125-127). Mais le problème que nous soulevons ici est rarement envisagé.

[4] En Gal 4, 24, Paul dit explicitement qu'il « allégorise » — donc qu'il recourt à un procédé d'exposition familier aux hommes de culture grecque. Cf. TWNT,

permissent d'apprécier avec justesse le sens chrétien des institutions juives, la signification d'une histoire sainte dont le mystère du Christ était le couronnement, la portée des textes où ces institutions et cette histoire étaient présentés. Relayant le midrash juif, le midrash chrétien [1] ébauchait ainsi ses méthodes propres, apparentées à celles du Judaïsme palestinien ou hellénistique au point de vue des procédés pratiques [2], qui relèvent des habitudes culturelles plus que de la théologie, mais profondément différentes au point de vue de l'optique théologique, qu'imposent les impératifs de la foi. Un grand nombre d'utilisations de l'Ancien Testament dans les textes du Nouveau supposent ainsi, à l'arrière-plan, une réflexion et une interprétation antécédentes, qui laissent deviner ce qu'était le commentaire chrétien des Écritures à l'époque apostolique.

Tel est le cadre concret dans lequel s'est affirmée l'intelligence chrétienne de l'Ancien Testament — divers, mais toujours orienté vers des problèmes pratiques : ceux de la défense et de la justification de l'Évangile contre un Judaïsme qui s'y ferme ou contre des judaïsants qui le comprennent de travers ; ceux de la pastorale, dans une Église qui a besoin d'une formulation claire et approfondie de sa foi et qui tient pour inspirées les Écritures juives. Ajoutons que les écrits du Nouveau Testament sont eux-mêmes en rapport très étroit avec ce cadre concret : ce sont tous des écrits de circonstance, visant des buts immédiats, très différents de nos modernes traités de théologie. Aussi n'y trouvons-nous nulle part un exposé complet sur « le sens chrétien de l'Ancien Testament ». C'est seulement en rapprochant les uns des autres des exposés partiels, des ébauches, des allusions, des développements qui tournent court, que nous pouvons retrouver les principes fondamentaux, partout présents mais rarement énoncés en termes clairs, sur lesquels se fondaient les auteurs de l'âge apostolique pour situer dans leur pensée religieuse un ordre de choses voulu de Dieu mais actuellement dépassé.

art. Ἀλληγορία, t. 1, p. 260-264 (F. Büchsel). — R. M. Grant, *The Letter and the Spirit*, Londres, 1957, p. 121-123. — H. de Lubac, *Exégèse médiévale*, Ire Partie, t. 2, p. 373-377. — Mais il se peut aussi que l'apôtre « allégorise » ailleurs sans le dire. Selon Allo, ce serait le cas en 1 Cor 5, 8 (cf. note précédente).

[1] P. Grelot, dans A. Robert et A. Feuillet, *Introduction à la Bible*, t. 1, p. 179 ss.

[2] J. Bonsirven, *Exégèse rabbinique, exégèse paulinienne*, Paris, 1939. — E. Ellis, *Paul's Use of the Old Testament*, Edimbourg, 1957. — H. J. Schoeps, *Paulus als rabbinischer Exeget*, dans *Aus Frühchristlicher Zeit*, p. 221-238. — J. W. Doeve, *Jewish Hermeneutics in the Synoptic Gospels*, Assen, 1954. — Sur l'exégèse de Philon : E. Bréhier, *Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie*, Paris, 1908, p. 35-64. — J. Daniélou, *Philon d'Alexandrie*, Paris, 1958, p. 119-142. — C. Spicq, *Épître aux Hébreux*, t. 1, p. 53 ss. — Cf. *infra*, p. 408 ss.

II. LES PRINCIPES FONDAMENTAUX

Par delà des différences de détail souvent très sensibles, les principes fondamentaux du Nouveau Testament peuvent se ramener à trois : 1) le principe de l'accomplissement ; 2) le principe du dépassement ; 3) le principe de la préfiguration.

1. LE PRINCIPE DE L'ACCOMPLISSEMENT

L'idée d'accomplissement ou de consommation, exprimée (parfois sans nuance de sens appréciable) par les verbes πληρόω, τελειόω, τελέω et leurs dérivés, est capitale pour définir les rapports des deux testaments [1]. Elle est appliquée aux temps, à la Loi, aux Écritures.

1. L'accomplissement des temps [2]

« Les temps sont accomplis, le Royaume de Dieu est proche ; repentez-vous et croyez à l'Évangile » (Mc 1, 15). Ces mots inaugurent le ministère de Jésus. Ils évoquent ce mystère « des temps et des moments disposés par Dieu dans sa toute-puissance » pour réaliser son dessein ici-bas (Act 1, 7), qui est le secret profond de l'histoire humaine. Jusqu'au Christ, c'étaient le temps préparatoire, le « temps de la patience de Dieu » (Rom 3, 26), tendu vers une maturation que le langage prophétique nommait « la fin des jours », « les derniers temps ». Depuis le Christ, la « plénitude des temps » est arrivée (Gal 4, 4 ; Eph 1, 10), ces « derniers temps » dans lesquels il devait être manifesté (1 Pt 1, 20). Sans doute y aura-t-il, dans un avenir indéterminé, un « dernier jour » (1 Tim 4, 1), une « consommation des siècles » (Mt 28, 20) où adviendra le « Jour du Seigneur » (1 Thes 5, 2 ; 1 Cor 1, 8 ; Phil 1, 6 ; Lc 17, 24 ; 1 Pt 2, 12 ; 2 Pt 3, 12) ; sa date est un secret

[1] TWNT, art. Πλήρης-Πληρόω (G. Delling), t. 6, p. 283 ss. — Sur le sens de Τελειόω notamment dans l'épître aux Hébreux, voir C. Spicq, *Épître aux Hébreux*, t. 2, p. 214-225 (Excursus VI, avec bibliographie à la fin). L'équivalence pratique des trois verbes, au moins dans certains emplois, est assurée par Jn 19, 24-36, où ils se rencontrent côte à côte. En Rom 15, 8 (cf. 4, 16), on trouve aussi Βεβαιόω (en parlant de la promesse divine).

[2] TWNT, art. Καιρός, t. 3, p. 456-463 (G. Delling). — O. Cullmann, *Christ et le temps*[2], Neuchâtel-Paris, 1957 ; cf. J. Frisque, *Oscar Cullmann, Une théologie de l'histoire du salut*, Paris, 1960, p. 69-105. — K. Rahner, *Écrits théologiques*, t. 1, Paris, 1959, p. 69-71 : dans le Christ est arrivé le *kairos* définitif où Dieu manifeste en plénitude dans un acte libre tout ce qu'il a à nous dire, de sorte qu'aucune autre Parole ne soit à attendre ensuite. Comparer la traduction et l'explication minimistes de M. J. Lagrange, *Épître aux Galates*, p. 101 s. (Gal 4, 4 : « quand le temps fut révolu »).

du Père (Mc 13, 32). Mais d'ici là, le « temps présent » (Rom 3, 26; Heb 9, 9), où se déroule la vie du Christ puis l'histoire de l'Église, appartient déjà à la période des « derniers jours » (Heb 1, 2). Quand Jésus était sur terre, au milieu de son peuple, le temps promis par Dieu, le temps de la « visite » divine, était déjà là, et les signes en étaient donnés à qui pouvait les comprendre (Lc 19, 44; Mt 16, 3 par.). Après sa mort et sa résurrection, le « temps favorable », le « jour du salut », acquiert une durée permanente (2 Cor 6, 2; cf. Heb 3, 13), de sorte que nous touchons actuellement cette « fin des temps » à laquelle tendait l'Ancien Testament (1 Cor 10, 4).

Cette théologie du temps ne situe pas seulement le Christ dans l'histoire humaine; elle situe plutôt l'histoire par rapport au Christ. Elle montre dans la période qui le précède un temps de préparation qui est aujourd'hui terminé. Elle invite à distinguer, dans l'accomplissement des oracles prophétiques relatifs aux « derniers temps », deux étapes successives entre lesquelles une nouvelle perspective historique s'est ouverte : celle de l'inauguration, qui a comporté à son point de départ la réalisation du sacrifice du salut, l'entrée du Christ dans la gloire et le don de l'Esprit à l'humanité rachetée; celle de la consommation finale, où l'humanité rachetée rejoindra Jésus dans sa gloire [1]. Le plan de Dieu se réalise donc à travers des étapes qui s'articulent les unes sur les autres de façon organique; chacune d'elles « consomme » ce que promettait la précédente, amène à maturité le fruit dont elle était grosse.

2. L'accomplissement de la Loi [2]

« Je ne suis pas venu abolir la Loi et les prophètes, mais les accomplir (πληρόω) »(Mt 5, 17). Cette déclaration de principe précède, dans le Discours sur la montagne, la proclamation de la Loi nouvelle. Quelle est au juste sa portée? La suite (5, 20-48) le précise : en se basant sur la lettre de la Loi, la tradition juive avait une conception imparfaite de la « justice »; or la justice du Royaume doit l'emporter sur celle des scribes et des pharisiens (5, 20), car la nouvelle Loi donnée par Dieu aux hommes les invite à « être

[1] Il est donc aussi inexact d'interpréter exclusivement la doctrine eschatologique du N.T. (chez Jésus lui-même comme dans les écrits apostoliques) dans la perspective de l' « eschatologie conséquente » que dans celle de l' « eschatologie réalisée », voire de parler pour tel ou tel écrit d' « eschatologie radicalisée » (Bultmann) (sur ces expressions, voir A. FEUILLET, dans A. ROBERT et A. FEUILLET, *Introduction à la Bible*, t. 2, p. 681 et 776). Il y a eschatologie inaugurée, mais tendue en permanence vers sa consommation.

[2] Sur la notion d'accomplissement de la Loi, cf. *supra*, p. 7, note 2. A. DESCAMPS, *Moïse et la Loi dans les Évangiles et dans la tradition apostolique*, dans *Moïse, l'homme de l'Alliance*, Paris-Tournai, 1955, p. 171-187. — P. DÉMANN, *Moïse et la Loi dans la pensée de saint Paul*, *Ibid.*, p. 189-242. — H. LJUNGMAN, *Das Gesetz erfüllen*, Lund, 1954.

parfaits (τέλειοι) comme leur Père céleste est parfait » (5, 48). Celui qui la suit, non seulement mettra en pratique les anciens préceptes, mais portera la Loi entière à un point de perfection que l'Ancien Testament ignorait encore. Ailleurs Jésus précise sa pensée : la Loi et les prophètes sont entièrement suspendus au double commandement de l'amour envers Dieu et envers le prochain (Mt 22, 40 par.); et saint Paul commente : l'amour de charité contient en lui le résumé, l'accomplissement, la plénitude (πλήρωμα) de la Loi (Rom 13, 10). Non que le commandement de l'amour fût ignoré de l'Ancien Testament; mais il acquiert maintenant sa dimension complète et il apparaît comme le cœur de la Loi entière, dont tous les préceptes se réordonnent en fonction de lui.

Encore tout ceci concerne-t-il essentiellement l'aspect moral et religieux de la Loi, qui prime désormais son aspect juridique (cf. les allusions de Mt 5, 31. 38). Mais pour les Juifs, la Loi comportait aussi une foule de dispositions qui réglementaient toutes les institutions nationales pour faire d'Israël un peuple juste et saint. Or, en fait, cette Loi était par elle-même impuissante à procurer aux hommes la justice qui était pourtant sa fin (cf. Rom 8, 3-4). Au contraire, l'économie nouvelle fondée sur le sacrifice du Christ leur apporte, par le moyen de la foi, la possibilité de l'obtenir. Elle comble ainsi le vœu de la Loi, puisque « la justice de la Loi est accomplie (πληρωθῇ) » en ceux qui ne marchent plus selon la chair, mais selon l'Esprit (Rom 8, 4).

Que si l'on considère les choses sous l'angle du culte, on remarque de même que le culte de l'Ancien Testament visait à « rendre parfaits » (τελειῶσαι) ceux qui le pratiquaient (Heb 10, 1), mais qu'il n'y pouvait parvenir [1]. Le Christ, au contraire, par l'oblation unique qu'il a faite de lui-même, « rend parfaits pour toujours ceux qu'il a sanctifiés » (Heb 10, 14). Par là encore, l'économie nouvelle accomplit ce à quoi tendait l'ancienne. Au point de vue de la révélation des préceptes divins comme de la sanctification des hommes, le rapport de l'Ancien Testament au Nouveau se définit encore en termes d'accomplissement.

3. *L'accomplissement des Écritures* [2]

Il y a enfin, dans le Nouveau Testament, « accomplissement des Écritures ». Au moment de son arrestation, interdisant à ses disciples de le défendre, Jésus leur dit : « Comment donc s'accompliraient les Écritures,

[1] Pour la conception particulière de l'épître aux Hébreux, où le verbe Τελειόω et ses composés occupent une place particulière, cf. *supra*, p. 16, note 1.

[2] L. VÉNARD, art. *Citations de l'A.T. dans le N.T.*, SDB, t. 2, col. 23-51. — Cf. les ouvrages cités *supra*, p. 4, note 1. L'expression « accomplir (*qayyâmâ*, exactement : confirmer) ce que disent les Écritures », se rencontre dans les écrits rabbi-

selon lesquelles il en doit être ainsi ? » (Mt 26, 54). C'est en effet à partir des Écritures qu'il leur a expliqué par avance le sens de sa passion (cf. Mt 26, 31, par.; Lc 22, 37; Jn 13, 18), et il reprendra après sa résurrection les mêmes leçons pratiques d'exégèse (Lc 24, 27. 44-47). Aussi la prédication apostolique revient-elle avec insistance sur cet accomplissement des Écritures, réalisé dans la vie, la mort et la résurrection de Jésus (cf. 1 Cor 15, 3-4), dans le don de l'Esprit et la fondation de l'Église. Thème fondamental que souligne le kérygme primitif (Act 2, 16-21. 24-35; 3, 21-24; 8, 32-35; 10, 43; 13, 32-37) aussi bien que les évangélistes (Mt 1, 22, etc.; Jn 19, 24. 28. 36-37) [1].

Cet accomplissement des Écritures déborde largement ce que l'apologétique moderne nomme la réalisation des prédictions prophétiques [2]. D'une part, les Écritures qu'on regarde comme accomplies ne sont pas toujours des prédictions, des oracles prononcés en vue de l'avenir. Il y a parmi elles des textes législatifs (Jn 19, 36), des versets de psaumes (Jn 13, 18), voire même des évocations de l'histoire d'Israël (Mt 2, 15). L'essentiel n'est donc pas que certaines choses du Nouveau Testament se réalisent comme elles avaient été *prédites*, mais que le mystère des rapports de Dieu avec les hommes évoqué dans les textes bibliques — soit dans la perspective de l'histoire passée, soit dans celle des « derniers temps » — se consomme effectivement dans la vie, la mort et la résurrection de Jésus, et dans la vie de son Église. De ce point de vue, il est bien évident que les oracles eschatologiques des prophètes sont les premiers en cause, encore qu'une partie d'entre eux ne doive s'accomplir en plénitude qu'à la consommation des siècles. Mais en outre, plus d'un texte qui visait au premier chef des situations

niques et le Targum palestinien (cf. G. DALMAN, *Jesus-Jeshuah*, tr. anglaise, Londres, 1929, p. 57-59). La question a été récemment renouvelée par les découvertes de Qumrân. Les morceaux exégétiques appelés par les critiques des *pesharim* (= explications) contiennent des applications de l'Écriture aux événements de l'histoire contemporaine, notamment de l'histoire de la secte, qui sont regardés comme appartenant déjà aux « derniers temps ». Ces exégèses « eschatologiques » visent aussi bien des textes prophétiques que des textes historiques ou des Psaumes. Cf. A. DUPONT-SOMMER, *Les écrits esséniens découverts près de la mer Morte*, p. 267-290 et 319-333 (donne en traduction l'ensemble des textes de ce genre publiés jusqu'à ce jour). Pour une comparaison avec l'argument scripturaire chez saint Matthieu, cf. K. STENDAHL, *The School of Saint Matthew*, Uppsala, 1954, p. 183 ss.

[1] Chez saint Matthieu, on trouve ainsi 10 *Testimonia* introduits par une formule spéciale, qui ont visiblement un but apologétique (cf. L. VAGANAY, *Le problème synoptique*, Tournai-Paris, 1954, p. 237-240). Chez saint Jean, l'argument d'Écriture prend une forme semblable (cf. avec Τελειόω : 19, 28; avec Πληρόω : 12, 38; 13, 18; 15, 25; 17, 12; 19, 24. 36). Mais il est appliqué aussi aux paroles du Christ lui-même (18, 9. 32).

[2] Sur l'argument prophétique dans l'apologétique moderne, voir J. COPPENS, *Les harmonies des deux Testaments*, p. 20 ss. (bibliographie abondante à la note 12); cf. *infra*, p. 71, 79, 87, 388 ss.

historiques passées ou des institutions de l'anciennes Loi trouve maintenant dans le mystère du salut réalisé une plénitude de sens qui n'apparaissait pas jusque là, comme si le cadre de l'Ancien Testament n'avait pas suffi à épuiser sa signification profonde [1].

En un mot, les « temps » (c'est-à-dire l'histoire), la Loi (avec ses dispositions juridiques et cultuelles), l'Écriture tout entière, étaient tendus vers l'avènement de Jésus et de l'économie de salut apportée par lui ici-bas. Rien ne souligne mieux la continuité et l'unité organique du dessein de Dieu que ce principe d'accomplissement aux applications multiples.

II. LE PRINCIPE DU DÉPASSEMENT

L'accomplissement de l'Ancien Testament dans le Nouveau implique cependant un dépassement de tout ce que l'Ancien comportait d'imparfait et d'incomplet. Même en ce qui concerne l'accomplissement des Écritures, il est certain que la réalité du salut et la personne du Sauveur dépassent largement les perspectives ouvertes par les promesses prophétiques, nécessairement limitées dans leur vues : les Écritures ne parlaient pas du Fils unique de Dieu fait homme [2]! Mais c'est surtout en tant que régime religieux que l'Ancien Testament est dépassé, de sorte qu'une partie de ses éléments constitutifs tombe en désuétude. Sur ce point encore, certaines déclarations de Jésus anticipent sur une élaboration théologique qui se fera surtout dans le cadre de la controverse anti-judaïsante. En effet, non seulement Jésus substitue son autorité personnelle à la « tradition des Anciens », quand il rappelle les scribes et les pharisiens à la pratique authentique de la Loi mosaïque (Mc 7, 1-13; Mt 15, 1-9) [3]; mais la façon dont il proclame, dans le discours sur la montagne, la charte du Royaume laisse entendre que même l'autorité de Moïse et la lettre des anciens préceptes ne constituent plus la règle suprême de la vie : « On vous a dit... et moi je vous dis... » (Mt 5, 21-47) [4]. Cependant c'est surtout dans les épîtres de saint Paul et dans

[1] Voir par exemple : J. VAN DER PLOEG, *L'exégèse de l'Ancien Testament dans l'épître aux Hébreux*, RB, 1947, p. 114-131. — S. KISTEMAKER, *The Psalm Citations in the Epistle to the Hebrews*, Amsterdam, 1961.

[2] Cf. les réflexions d'Origène et de H. de Lubac sur la « mutation » des Écritures, cités *infra*, p. 403.

[3] Sur le contraste entre l' « autorité » de Jésus et celle des rabbins, voir l'étude de D. DAUBE, *The New Testament and Rabbinic Judaism*, p. 205-223.

[4] A. DESCAMPS, *Essai d'interprétation de Mt 5, 17-48. Formgeschichte ou Redaktionsgeschichte?* dans *Studia Evangelica*, Texte und Untersuchungen, 73, p. 156-173. L'auteur souligne avec justesse : « Vis-à-vis du mosaïsme comme ensemble législatif, Jésus n'a jamais pensé ni parlé suivant la catégorie « abolition »... Renouveler, c'est aussi continuer, et, en un sens, conserver. » (p. 171). — Du même auteur : *Moïse dans les Évangiles et dans la tradition apostolique*, dans *Moïse, l'homme de l'Alliance* (cf. p. 17, note 2), p. 174-176, 183-184.

l'épître aux Hébreux que ce dépassement d'un ordre périmé est défini de façon claire.

1. La fin de la pédagogie divine [1]

« Avant la venue de la foi, nous étions enfermés sous la garde de la Loi, réservés à la foi qui devait se révéler. Ainsi la Loi nous servit-elle de pédagogue jusqu'au Christ, pour que nous obtenions de la foi notre justification. Mais la foi venue, nous ne sommes plus sous un pédagogue » (Gal 3, 23-25). Cette déclaration a deux aspects complémentaires. D'un côté, elle laisse entendre que la Loi a joué un rôle positif dans le dessein de salut : elle a fait l'éducation religieuse du peuple juif pour le conduire jusqu'au Christ et le rendre capable d'entendre la proclamation de l'Évangile. Mais, dans le contexte polémique de l'épître aux Galates, l'image du pédagogue a surtout un aspect négatif : le régime de la Loi n'était que provisoire et temporaire, de la même façon que le régime de tutelle pédagogique ou juridique imposé aux mineurs n'est pas destiné à durer toute la vie (cf. Gal 4, 1-5). Le Christ nous a libérés de cette tutelle et de cette pédagogie. Il était, en effet, « la fin de la Loi » (Rom 10, 4). Avec lui, par l'Évangile, nous sommes entrés dans un nouveau régime, dans l'état de liberté qui seul convient aux fils de Dieu (Gal 4, 31—5, 1 ; cf. 4, 6-7). Nous ne sommes plus « sous la Loi, mais sous la grâce » (Rom 6, 14), affranchis par conséquent des observances mosaïques sous le joug desquelles il ne faut pas retomber (Gal 5, 1 ; Rom 7, 1-6).

Par Loi, saint Paul n'entend évidemment pas ici les préceptes moraux de l'Ancien Testament, que la charité résume (Rom 14, 8-10). Il vise essentiellement les observances rituelles, dans lesquelles le Judaïsme voyait à tort une source de justice religieuse ; et derrière elles il vise surtout toute une conception du salut, fondée sur l'observation des préceptes divins, source prétendue de mérite [2], et non sur la foi en Jésus-Christ (cf. Gal 3, 10-14). De fait, c'est sous ce jour que la disposition ancienne s'est présentée au peuple d'Israël à partir de l'époque de Moïse ; mais ce n'était là, pense l'apôtre, qu'une disposition secondaire introduite dans l'économie du salut « en vue des transgressions, jusqu'à la venue de la descendance à qui était destinée la Promesse » (Gal 3, 19). L'économie du salut demeurait

[1] Cf. surtout les commentaires de l'épître aux Galates, sur 3, 23—4, 5. — TWNT, t. 5, art. Παιδεύω, p. 618-620 (G. Bertram). — L. Cerfaux, *Le Christ dans la théologie de saint Paul*, p. 174. — De même, les commentaires de l'épître aux Romains, sur le chap. 7. — P. Démann, *Moïse et la Loi dans la pensée de saint Paul*, dans *Moïse, l'homme de l'Alliance* (cf. p. 17, note 2), p. 198 ss.

[2] Cette théologie du mérite est étroitement liée au principe même de la rétribution. Cf. J. Bonsirven, *Le Judaïsme palestinien au temps de Jésus-Christ*, t. 2, p. 53 ss.

fondée essentiellement sur la promesse gratuite de Dieu, adressée à Abraham et accomplie en Jésus-Christ (Gal 3, 15-18). Cette disposition n'a donc plus de raison d'être : au régime de la Loi s'est substitué celui de la grâce et de la foi.

2. Le passage de la lettre à l'esprit [1]

Allons plus avant dans l'analyse de la situation. Le régime de la Loi ne pouvait pas être définitif, parce qu'en exigeant des hommes l'observation des préceptes sans leur donner la possibilité de les pratiquer, il était impuissant à les justifier. La Loi n'était qu'une *lettre* écrite par Dieu sur des tables de pierre mais extérieure au cœur de l'homme; tant que le cœur n'était pas changé, elle ne pouvait produire en nous que des fruits de mort; c'était une « lettre qui tue » (2 Cor 3, 3. 6-7; Rom 7, 5-6). Mais maintenant, l'Esprit de Dieu nous est donné et nous vivons sous sa mouvance (cf. Rom 8, 14-16); il nous porte vers la Loi de Dieu par un mouvement intérieur à notre être, comme si cette Loi était gravée au fond même de nos cœurs (2 Cor 3, 6; cf. Jer 31, 33); par là, l'Esprit nous donne la vie (2 Cor 3, 6). Le rapport entre les deux alliances et les deux régimes qu'elles déterminent ne se définit donc pas seulement en termes de loi et de grâce (Rom 6, 14; Jn 1, 17), d'esclavage et de liberté (Gal 4, 21-31), mais aussi en termes de *lettre* et d'*esprit*, de mort et de vie; et il résulte de l'œuvre du Christ que « nous sommes maintenant dégagés de la Loi, ... de manière à servir dans la nouveauté de l'esprit et non plus dans la vétusté de la lettre » (Rom 7, 6) [2]. Pour structurer les relations entre les hommes et Dieu, le régime ancien est dépassé, périmé, aboli. L'alliance nouvelle, conclue dans le sang de Jésus (Mc 14, 24 par.), a mis fin à l'alliance ancienne dont elle a définitivement pris la place (cf. Heb 8, 6-13).

3. La fin d'un culte impuissant à sanctifier [3]

On peut enfin envisager les choses sous l'angle du rapport religieux entre les hommes et Dieu. Ce rapport se concrétise dans un culte, dont la fin est double : d'une part, il traduit devant Dieu l'adoration des hommes; d'autre part, il sanctifie les hommes en les reliant au Dieu vivant. Telle était bien la

[1] Outre les commentaires de 2 Cor et de Rom, *in loco*, voir les articles du TWNT : Γράμμα, t. 2, p. 761-768 (G. SCHRENK); Πνεῦμα, t. 6, p. 330-453 (F. BAUMGÄRTEL — W. BIEDER). — F. PRAT, *Théologie de saint Paul*, t. 2, p. 526-529. — P. DÉMANN, *art. cit.* (cf. p. 21, note 1).

[2] S. LYONNET, *Liberté chrétienne et loi de l'Esprit*, dans *Christus*, n° 4, 1954, p. 1-22; *La vie dans l'Esprit d'après saint Paul (Romains 8)*, RSR, 1940, p. 5-39.

[3] Cet aspect des choses est envisagé presque exclusivement dans l'épître aux Hébreux. Cf. notamment le commentaire de C. SPICQ, t. 1, p. 280-283.

visée du culte pratiqué dans l'Ancien Testament. Mais il n'atteignait aucune de ces deux fins. D'une part, il n'apportait pas à Dieu un hommage qu'il pût agréer (cf. Heb 10, 5-7, citant Ps 40, 7-9); d'autre part, il était impuissant à purifier les hommes de leurs péchés (Heb 10, 1-4) et à les « rendre parfaits » (7, 19) [1]. Tout au contraire, le sacrifice de Jésus, notre grand-prêtre, satisfait aux deux requêtes. Agréé de Dieu, comme le montre son entrée au sanctuaire céleste (9, 11-12; cf. 6, 20) qui l'a « consommé » en sa double fonction de prêtre et de victime sacrificielle (5, 9), Jésus est devenu pour nous « principe de salut éternel » (5, 9), il nous a acquis « une rédemption éternelle » (9, 12), « il nous a sanctifiés par l'oblation de son corps » (10, 10). Du même coup, il a abrogé [2] le régime du culte ancien (10, 9), dont il a mis en pleine lumière l'impuissance et l'inutilité (7, 18). Le seul vrai culte, c'est le sien, ce n'est pas celui du sacerdoce lévitique. Le premier n'était que l'*ombre* du second (8, 5; 10, 1); à cette *ombre* a succédé maintenant la *réalité* [3] (10, 1; cf. Col 2, 17). En définissant le rapport des deux Testaments, cette dernière image souligne surtout l'imperfection du premier et en atteste le dépassement définitif. S'il est vrai qu'il y a, de l'un à l'autre, unité profonde et continuité, si bien que le second « accomplit » le premier, le passage de l'un à l'autre implique cependant d'une certaine façon une rupture, un changement de plan, dont le Judaïsme n'avait précédemment aucune idée.

III. LE PRINCIPE DE LA PRÉFIGURATION [4]

Comment accorder ensemble deux principes qui semblent se contredire : unité et dépassement, continuité et rupture? La réponse est donnée par un troisième principe qui inclut les deux précédents : celui de la préfiguration. Non seulement l'Ancien Testament comportait des préceptes moraux que

[1] Sur le sens spécial de l'expression dans Heb., C. SPICQ, *op. cit.*, t. 2, p. 214 ss.

[2] Ici, le rapport des deux régimes religieux est nettement conçu, à la différence de la théologie paulinienne (cf. p. 20, note 1), en terme d'abolition : ἀναιρεῖ τὸ πρῶτον ἵνα τὸ δεύτερον στήσῃ.

[3] Le principe de la préfiguration est déjà à l'arrière-plan de cette opposition entre réalité *(sôma)* et ombre *(skia)*, soit dans Heb 8, 5 et 10, 1, où il s'agit d'un rapport entre choses terrestres et choses célestes, soit dans Col 2, 17, où il s'agit d'un rapport entre les choses de l'économie ancienne et les choses « à venir ». Mais dans les deux cas, l'accent est mis sur l'absence de valeur de ce qui n'est qu'une « ombre ». C'est le sens des exemples allégués par C. SPICQ, *op. cit.*, t. 2, p. 301 s. (cf. W. F. ARNDT — F. W. GINGRICH, *A Greek-English Lexicon of the N.T.*, p. 763). A ce titre, ce n'est pas le caractère préfiguratif de l'A.T. qui est souligné; c'est son infériorité radicale, qui l'amène à son terme quand la « réalité » apparaît enfin, au terme des temps.

[4] L. GOPPELT, *Typos, Die Typologische Deutung des Alten Testaments im Neuen*, Gütersloh, 1939. — Nous reviendrons longuement sur le problème ici posé; cf. *infra*, p. 209 ss., 286 ss.

la Loi nouvelle a conservés en les accomplissant; mais ses éléments caducs eux-mêmes, dont le rôle pédagogique est maintenant achevé, avaient une signification positive par rapport aux institutions nouvelles, et les événements historiques qui constituaient alors le terme de référence de la foi annonçaient de façon voilée la réalisation du salut « aux derniers temps ».

1. Le parallélisme des deux alliances

Dans une foule de textes du Nouveau Testament, le parallélisme des deux alliances et de leurs éléments constitutifs est souligné ou exploité sans être expressément défini. Jésus lui-même, quand il explique le sens de sa propre mort à partir du rite de l'alliance sinaïtique (Lc 22, 20 par.), ou quand il déclare que la pâque ancienne doit « s'accomplir » dans le Royaume de Dieu (Luc 22, 18), laisse entendre que la première délivrance d'Israël et la célébration liturgique qui en perpétuait le souvenir, la conclusion de la première alliance et tout ce qui s'y rattachait, esquissaient sur un plan inférieur les traits de son sacrifice et du Royaume fondé par lui.

A l'âge apostolique, l'appel à ce même principe devient une habitude constante. Dans la *Prima Petri*, par exemple, si fortement marquée par l'influence littéraire des homélies baptismales [1], on retrouve comme des lieux communs l'assimilation de Jésus à l'agneau pascal (1 Pt 1, 19; cf. 1 Cor 5, 7), et de l'Église, au peuple de Dieu fondé au Sinaï (1 Pt 2, 9). Tandis que l'Apocalypse johannique construit pour une large part sa théologie sur des symbolismes du même genre, trop nombreux pour qu'on les énumère ici [2], les évangélistes Matthieu et Luc en inscrivent un certain nombre dans le filigrane de leurs textes : Jésus fuit devant la colère d'Hérode comme Moïse devant celle du Pharaon [3] (Mt 2, 13. 19-20), et il est rappelé d'Égypte comme autrefois le peuple d'Israël (Mt 2, 15); Jean Baptiste naît comme un nouveau Samson (Lc 1, 13-15) ou un nouvel Élie (Lc 1, 17), tandis que Marie voit la puissance du Très-Haut la « prendre sous son ombre » ainsi

[1] F. L. Cross, *I Peter, A Pascal Liturgy*, Londres, 1954. — M. E. Boismard, *Une liturgie baptismale dans la Prima Petri*, RB, 1956, p. 182-208; 1957, p. 161-183. — Voir aussi le commentaire de E. G. Selwyn, *The First Epistle of St. Peter*[2], Londres, 1947, p. 268-281 et *in loco*.

[2] Voir l'étude de E. B. Allo sur « les matériaux symboliques de l'apocalypse et leur origine », dans son commentaire, EB, p. xxxv-lxviii. — Liste des références à l'A.T. dans le commentaire de R. H. Charles (ICC), t. 1, p. lxxviii-lxxxii.

[3] Cf. l'étude suggestive de R. Bloch, *Quelques aspects de la figure de Moïse dans la tradition rabbinique*, dans *Moïse, l'homme de l'Alliance*, Paris-Tournai, 1955, p. 93-167 (comparaison avec l'évangile de l'enfance, p. 164 ss.). — S. Muñoz Iglesias, *El género literario del Evangelio de la Infancia en San Mateo*. EstB, 1958, p. 243-273. — M. M. Bourke, *The Literary Genus of Matthew 1 — 2*, CBQ, 1960, p. 160-175.

qu'un nouveau tabernacle (Lc 1, 35), et qu'elle se rend en visite chez Élisabeth telle une nouvelle arche d'alliance (Lc 1, 43; cf. 2 Sam 6, 9) [1]; au désert, Jésus triomphe de l'épreuve là où le peuple d'Israël avait succombé [2], et sur la croix il met en acte le psaume du juste souffrant (Mt 27, 41-43). Pareillement, le discours d'Étienne insinue discrètement le parallélisme de Jésus et de Joseph persécuté par ses frères (Act 7, 9-13), avec plus de clarté celui de Jésus et de Moïse (Act 7, 25. 35-39). Dans le quatrième Évangile, les parallèles se multiplient [3] : Jésus et l'échelle de Jacob (1, 51), Jésus et le temple (2, 21), Jésus et le serpent d'airain (3, 14), Jésus et la manne (6, 32-33), Jésus et le rocher du désert [4] (7, 37-39), Jésus et l'agneau pascal (19, 36) — pour ne citer que les cas les plus apparents. Bref, il y a dans l'Ancien Testament une sorte d'anticipation figurée du Nouveau. On va la voir définie en termes nets par saint Paul et par l'épître aux Hébreux.

2. Les figures du Nouveau Testament dans l'Ancien

« Toutes choses leur advenaient par mode de figures (τυπικῶς) et elles ont été écrites pour notre instruction à nous, qui touchons à la fin des temps » (1 Cor 10, 11; cf. 10, 6) [5]. Encore qu'en posant ce principe dans la 1re épître aux Corinthiens Paul en tire aussitôt des applications moralisantes (10, 6-10), le principe lui-même ne vise pas seulement les exemples moraux *(typoi)* [6] qu'on peut tirer de l'histoire sainte; ou plutôt, il donne à ces exemples moraux un fondement profond, que le contexte antécédent laisse entrevoir (10, 1-4) : le salut des Hébreux à travers la mer était « un baptême en Moïse »; la manne, un « aliment spirituel », et l'eau du rocher, un « breuvage spirituel »; car le rocher — un « rocher spirituel », c'était le Christ.

[1] L'arrière-plan biblique de Luc 1—2 a été particulièrement étudié par R. Laurentin, *Structure et théologie de Luc 1—2*, Études bibliques, Paris, 1957 (cf. notamment les p. 73-81).

[2] J. Dupont, *L'arrière-fond biblique des récits des tentations de Jésus*, NTS, 1956/57, p. 287-304.

[3] H. Sahlin, *Zur Typologie des Johannesevangeliums*, Uppsala-Leipzig, 1950. — C. K. Barrett, *The O.T. in the Fourth Gospel*, JTS, 1947, p. 155 ss.

[4] Sur cette interprétation du passage, cf. M. E. Boismard, *De son ventre couleront des fleuves d'eau*, RB, 1958, p. 522-546. — P. Grelot, *La citation scripturaire de Jean 7, 38*, RB, 1959, p. 370-374.

[5] Sur la notion paulinienne de *typos*, voir les commentaires de 1 Cor 10, 1-11 et Rom 5, 14. — S. Amsler, *La typologie de l'Ancien Testament chez saint Paul*, RTP, 1949, p. 113-128.

[6] Le mot *typos* a un sens incontestable d'exemple moral en plusieurs passages du N.T. : 1 Thes 1, 7; 2 Thes 3, 9; 1 Tim 4, 12; Tit 2, 7; 1 Pt 5, 3. Mais ce sens est insuffisant pour 1 Cor 10, 6. 11 (la Bible de Jérusalem traduit : « pour servir d'exemple »). Cf. déjà le commentaire d'Estius (éd. de Mayence, 1858, t. 1, p. 555 et 561). — Voir l'étude très fouillée de G. Martelet, *Sacrements, figures et exhortations en 1 Cor 10, 1-11*, RSR, 1956, p. 323-359 et 515-559. — L. Cerfaux, *Théologie de l'Église suivant saint Paul*, p. 69-73.

Les personnages et les événements d'autrefois possédaient donc une signification par rapport à l'avenir eschatologique, c'est-à-dire aux « derniers temps » dans lesquels nous sommes entrés (cf. 10, 11). Ils en esquissaient les traits, et ces « figures » prophétiques comportaient même une présence secrète du mystère futur, une certaine participation à sa réalité; d'où le qualificatif de « spirituel » attaché à la manne, à l'eau du rocher, et au rocher lui-même.

Ce principe ne se restreint pas aux seuls événements de l'exode; théoriquement, il pourrait s'appliquer à l'Ancien Testament tout entier. Saint Paul n'en fait mention explicite – en dehors de 1 Cor 10 — qu'à propos d'Adam, « figure de celui qui devait venir » (Rom 5, 14; cf. 1 Cor 15, 45-49) [1]. Mais il est, par exemple, à l'arrière-plan de l'*allégorie* construite sur les deux femmes et les deux fils d'Abraham (Gal 4, 22-30) [2] : ces femmes et leurs fils sont (c'est-à-dire : représentent) les deux alliances, les deux Jérusalem, les deux peuples, parce qu'Isaac, enfant de la promesse, nous figurait par avance. Une « figure » *(typos)* peut donc se définir comme un symbole annonciateur des réalités eschatologiques, inscrit dans le filigrane de l'histoire sainte. C'est pourquoi, inversement, les réalités eschatologiques [3] correspondant aux *typoi* bibliques peuvent être qualifiées d'*antitypoi*, ainsi que la *Prima Petri* le fait pour le baptême (1 Pt 3, 21) [4].

Le même langage est repris par l'épître aux Hébreux, mais dans un sens diamétralement opposé. Là, le *typos* — c'est-à-dire le modèle ou l'archétype [5] — du culte de l'Ancien Testament avec son lieu sacré, ses rites,

[1] J. Daniélou, *Sacramentum futuri*, p. 3-12 (Adam et le Christ dans l'Écriture sainte). — Les considérations de 1 Cor 15, 45-49 sur le premier et le dernier Adam ont préparé la formule plus ramassée de Rom 5, 14 et en expliquent la portée.

[2] Cf. p. 14, note 4. Il ne faut pas conclure de ce passage qu'il y a équivalence entre *typos* et *allegoria* (par exemple, F. X. Patrizi, *Institutio de interpretatione Bibliorum*, p. 172). Le mot *typos* définit le rapport interne des choses de l'A.T. à celles du N.T. dans le dessein de salut; l'*allegoria* reste toujours un procédé employé pour transférer un texte d'un objet à un autre objet qu'il est censé représenter.

[3] Par réalités eschatologiques, il faut entendre l'ensemble complexe que forment tous les aspects de l'économie du salut dans le N.T. — soit : l'histoire du Christ, par laquelle le salut devient un événement de l'histoire humaine; les structures ecclésiales et sacramentelles, grâce auxquelles il est une réalité permanente tant que dure le temps de l'Église; la consommation finale où il acquerra sa dimension définitive (cf. *supra*, p. 17). Nous reviendrons plus loin en détail sur ce point (*infra*, p. 306, 310).

[4] E. G. Selwyn, *The First Epistle of St. Peter*, p. 203-204.

[5] Cf. C. Spicq, *Épître aux Hébreux*, t. 1, p. 74-75 (étude du vocabulaire : *typos*, *antitypos*, *hypodeigma*, *skia*, *eikôn*, dans ses rapports avec celui de Philon). Mais si le vocabulaire est celui de l'hellénisme alexandrin, le fondement de la typologie dans l'épître aux Hébreux est plus complexe, cf. *ibid.*, p. 346 s. — C. K. Barrett, *The Eschatology of the Epistle to the Hebrews*, dans *The Background of the N.T. and its eschatology* (Mélanges C. H. Dodd), p. 363-393.

ses prêtres, est découvert dans le sacrifice du Christ entrant par l'ascension dans le sanctuaire céleste (cf. 8, 5). De cette réalité « véritable » [1], tout ensemble « céleste » (8, 5) et « à venir » — c'est-à-dire eschatologique — (9, 11; 10, 1), le culte chrétien renferme l'image substantielle (εἰκών : 10, 1). Mais le culte ancien n'en possédait qu'une réplique (ἀντίτυπος : 9, 24), une copie (ὑπόδειγμα : 8, 5; 9, 23). C'est en cela que l'Ancien Testament était une « figure » prophétique du Nouveau, un symbole [2] (παραβολή), soit dans ses institutions (9, 9), soit dans les événements qui l'ont jalonné (11, 19, à propos du sacrifice d'Abraham). Cette annonce voilée de l'avenir était sans doute déficiente : rien qu'une « ombre » (8, 5; 10, 1); mais elle n'en comportait pas moins une signification positive, qui souligne à sa manière la présence secrète du Nouveau Testament dans l'Ancien et l'unité profonde du plan divin réalisé en deux étapes.

Ainsi le principe de l'accomplissement et celui du dépassement se voient confirmés et conciliés, et l'Ancien Testament trouve une raison d'être qui n'apparaissait pas au premier abord. Bien mieux, sa portée figurative subsiste encore à l'époque actuelle, même après l'abrogation de ses dispositions provisoires, liées au rôle pédagogique de la Loi : c'est pourquoi les Écritures peuvent encore nous instruire.

Tels sont les principes essentiels posés par les auteurs du Nouveau Testament. Nous aurons à y revenir pour les examiner en détail et les intégrer dans une synthèse plus systématique. C'est sur eux que s'est appuyée toute la tradition de l'Église pour construire peu à peu sa théologie de l'Ancien Testament et pour élaborer une méthode d'interprétation adaptée aux textes sacrés qui en proviennent.

§ II. LE PROBLÈME DE L'ANCIEN TESTAMENT DANS LA THÉOLOGIE CHRÉTIENNE

L'évolution du problème théologique de l'Ancien Testament dans la pensée chrétienne ne peut être ici qu'esquissée. Nous signalerons les principaux problèmes que la théologie a rencontrés sur sa route et les principales directions dans lesquelles s'est engagé l'effort des penseurs. Nous distinguerons quatre étapes successives : l'antiquité chrétienne, le moyen-âge,

[1] Sur le sens de ἀληθινός, « véritable », voir C. SPICQ, *op. cit.*, t. 1, p. 298, note 2. — Cf. C. H. DODD, *The interpretation of the Fourth Gospel*, p. 170.

[2] Noter la double application du mot *parabolè*, qui semble exprimer la conception la plus générale du symbolisme attaché à l'A.T. (cf. C. SPICQ, *op. cit.*, t. 1, p. 347), analogue à celle que saint Paul rattachait au mot *typos*.

la contre-réforme et les temps modernes (depuis le XIXe siècle). Nous laisserons en général de côté la tradition orientale postérieure aux premiers grands conciles œcuméniques et les positions particulières de la théologie protestante. C'est dire que notre exposé renfermera d'importantes lacunes; mais la matière qu'il embrasse est tellement vaste qu'il serait pratiquement impossible de faire autrement. Ajoutons à cela que, le plus souvent, le problème théologique de l'Ancien Testament se mêle inextricablement au problème méthodologique de l'exégèse scripturaire — ce que l'École appelait le problème des sens de l'Écriture. Or seul le premier fait ici formellement l'objet d'un examen approfondi. Le second n'interviendra qu'en conclusion de notre ouvrage.

I. L'ANTIQUITÉ CHRÉTIENNE [1]

Nous grouperons les textes de l'antiquité chrétienne qui concernent notre sujet en deux grandes catégories : d'un côté, l'apologétique et la controverse; de l'autre, la pastorale et la réflexion théologique. Dans la pratique, il y a entre les deux de multiples recoupements.

1. APOLOGÉTIQUE ET CONTROVERSE

La doctrine chrétienne relative à l'Ancien Testament s'est heurtée rapidement à deux difficultés opposées : une valorisation excessive, prônée par les Juifs, et à un moindre degré, par les chrétiens judaïsants; une dévalorisation excessive, commune au gnosticisme, à Marcion et aux manichéens [2].

[1] On trouvera des notions générales sur les problèmes, les auteurs et les œuvres citées ici dans les manuels de Patrologie : F. CAYRÉ, *Précis de Patrologie*, livres I-III (t. 1-2). — O. BARDENHEWER, *Patrologie*[3], 1910, et *Geschichte der altkirchlichen Literatur*, 4 vol., 1902-1924. — J. TIXERONT, *Histoire des dogmes*, Paris, 1905 ss. — B. ALTANER, *Patrologie*[2], Fribourg-en-B., 1950. — A. HARNACK, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*[4], Fribourg-en-B., 1909-1910. — Signalons aussi l'*Histoire de l'Église* de FLICHE et MARTIN, et le *Dictionnaire de théologie catholique* (DTC), de VACANT, MANGENOT et AMANN, qui renferme des articles sur les questions agitées ici et les divers auteurs de l'âge patristique. Le problème particulier de l'interprétation chrétienne de l'A.T. est encore étudié, pour le IIe siècle, par P. LESTRINGANT, *Essai sur l'unité de la révélation biblique*, p. 155-234; des origines à Origène, par R. M. GRANT, *The letter and the Spirit*, Londres, 1957; aux IIe et IIIe siècles, par J. DANIÉLOU, *Message évangélique et culture hellénistique*, Tournai-Paris, 1961. Les monographies sur des points particuliers seront signalées plus loin.

[2] Cf. H. DE LUBAC, *Exégèse médiévale*, 1re Partie, t. 1, p. 332. — « Sic Novum Testamentum Ecclesia catholica recipit, ut Vetus non abjiciat; sic Vetus veneratur, ut Novum semper in ipsis sacrificiis carnalibus per spiritum intelligat » (Saint GRÉGOIRE LE GRAND, *Super Cant.*, ch. 7; PL, 79, 538 c).

1. Contre la valorisation excessive de l'Ancien Testament

a) Juifs et judaïsants. — Le Judaïsme et les courants judaïsants de l'époque patristique ne font en somme que prolonger la situation des temps apostoliques [1]. Il faut toutefois, du côté juif, signaler un fait d'importance capitale. Après 70, le réorganisation du Judaïsme fut essentiellement l'œuvre des docteurs pharisiens, dont la tradition particulière finit par se confondre avec l'orthodoxie juive [2]. Cette tradition elle-même, tout en conservant avec soin le legs du passé, subit un durcissement certain, qui eut des répercussions sur l'attitude des Juifs à l'égard du christianisme. Alors qu'aux origines le pharisien Gamaliel avait adopté une attitude modérée (Act 5, 34-39), alors que jusqu'en 70 les judéo-chrétiens continuaient de fréquenter le temple (cf. encore Act 21, 18-26) et qu'au dire de Josèphe la mise à mort de Jacques en 62 suscita des remous [3], le Judaïsme reconstitué se montra de plus en plus intolérant : vers 85, Rabban Gamaliel II fit introduire dans la prière officielle (*'Amida*) une malédiction spéciale contre les Nazaréens et autre hérétiques, qui rendaient impossible aux chrétiens la fréquentation des synagogues [4]. A la fin du siècle, l'évangile de saint Jean fait déjà allusion à cette excommunication des disciples de Jésus-Christ [5] (cf. 9, 22. 34; 12, 42). Dès lors, la controverse entre Juifs et chrétiens fut essentiellement un affrontement entre l'Évangile et la tradition pharisienne.

Il y a par contre une assez grande diversité dans les courants judaïsants [6]. D'une part, des Nazaréens [7] subsistèrent en Syrie, qui paraissent avoir prolongé la tradition propre des judéo-chrétiens de Jérusalem telle qu'elle

[1] M. Simon, *Verus Israel, Étude sur les relations entre chrétiens et Juifs dans l'empire romain*, Paris, 1948.

[2] Voir les ouvrages de G. F. Moore, J. Bonsirven, S. W. Baron, signalés p. 5, note 1. — M. Simon, *op. cit.*, p. 28 ss.

[3] Josèphe, *Antiquités Juives*, 20, 9, 1. Cf. M. Goguel, *La naissance du christianisme*, p. 144-153 (discussion des deux textes contradictoires de Josèphe et d'Hégésippe sur la mort de Jacques).

[4] L. Goppelt, *Christentum und Judentum im ersten und zweiten Jahrhunderten*, p. 151-164. — S. W. Baron, *Histoire d'Israël*, t. 2, p. 750, 771-772. — M. Simon, *op. cit.*, p. 235. — Trad. des Dix-Huit Bénédictions dans J. Bonsirven, *Textes rabbiniques des deux premiers siècles chrétiens*, Rome, 1955, nos 3-6 (cf. Bénédiction 12).

[5] L. Goppelt, *op. cit.*, p. 251-273. — L'excommunication de l'aveugle-né et des fidèles de Jésus n'est pas mise en rapport avec l'excommunication des chrétiens dans le commentaire de Lagrange (de même, Bernard *et alii*). Il y a pourtant là une actualisation de l'ancienne tradition qui est hors de doute. Cf. E. Hoskyns, *The Fourth Gospel*, Londres, 1947, p. 356. — C. K. Barrett, *The Gospel according to St. John*, Londres, 1955, p. 300.

[6] Bibliographie sur les judaïsants, cf. p. 8, note 1.

[7] J. Tixeront, *Histoire des dogmes*, t. 1, p. 181-183. — J. B. Colon, SDB, t. 4, col. 1313. — M. Simon, *op. cit.*, p. 373 ss.

était avant 70. Ce qu'en dit saint Jérôme, qui les connut personnellement [1], laisse entendre qu'ils étaient de croyance orthodoxe bien qu'ils restassent attachés aux observances juives; ils recevaient même les épîtres de saint Paul [2]. Aussi nulle polémique ne les opposa-t-elle aux écrivains chrétiens, et Justin voit en eux des frères avec lesquels il est en communion [3]. Par contre, les Ébionites [4], dont l'existence est attestée dès le IIe siècle, ont recueilli sur beaucoup de points l'héritage des anciens adversaires de saint Paul, qu'ils regardaient comme un apostat. La littérature pseudo-clémentine des *Homélies* et des *Recognitiones* (IIIe siècle, avec des sources plus anciennes) nous renseigne sur leur doctrine [5]. On voit ainsi qu'à leurs yeux Jésus est la suprême manifestation d'un prophétisme véridique attesté continuement au cours de l'histoire sainte depuis Adam, en passant par Moïse dont Jésus a parachevé l'œuvre par son enseignement. La Loi mosaïque reste ainsi une partie intégrante de l'économie de salut, contrairement à ce qu'a enseigné Paul, qui appartient à la catégorie des prophètes de mensonge. Les traditions propres de la secte ne relevaient d'ailleurs pas toutes du Judaïsme pharisien et, pour un certain nombre d'entre elles, la question d'une origine essénienne se pose avec acuité [6]; l'étude des textes de Qumrân permettra sans doute de résoudre ce problème particulier [7]. Il a existé enfin un ébionisme fortement marqué de gnosse hérétique, qui se rattachait au nom d'Elkasaï [8]; les observances juives y étaient également conservées, mais à côté d'autres pratiques d'origine nettement païenne.

[1] Saint JÉRÔME, *Lettre* 112, 13 (PL, 22, 924).

[2] *In Isaiam*, 3, 9, 1 (PL, 24, 125).

[3] Saint JUSTIN, *Dialogue avec Tryphon*, 47, 1-2; éd. G. ARCHAMBAULT (coll. HEMMER et LEJAY), t. 1, p. 209-211.

[4] J. TIXERONT, *Histoire des dogmes*, t. 1, p. 184 ss. — J. DANIÉLOU, *Théologie du judéo-christianisme*, p. 68-76. — L'ouvrage de H. J. SCHOEPS, *Theologie und Geschichte des Judenchristentums*, vise avant tout cette secte judéo-chrétienne. — G. BAREILLE, art. *Ebionites*, DTC, t. 4, col. 1987-1995. — M. SIMON, *op. cit.*, p. 277-314.

[5] O. CULLMANN, *Le problème historique et littéraire du roman pseudo-clémentin*, Paris, 1930. — L. CERFAUX, *Le vrai prophète des Clémentines*, dans *Recueil L. Cerfaux*, t. 1, p. 301-320. — A. SALLES, *La diatribe anti-paulinienne dans le roman pseudo-clémentin et l'origine des Kérygmes de Pierre*, RB, 1957, p. 516-551. — G. STRECKER, *Das Judenchristentum in den Pseudoklementinen*, Berlin, 1958. — Les apocryphes pseudo-clémentins sont rassemblés dans PG, t. 1, col. 1207-1454, et t. 2, col. 27-458. — Édition critique : B. REHM — J. IRMSCHER, *Die Pseudoklementinen*, I. *Homilien*, Berlin, 1953; B. REHM — F. PASCHKE, II, *Rekognitionen*, 1959 (Texte und Untersuchungen, 42 et 51).

[6] La question était déjà envisagée par J. TIXERONT, *op. cit.*, p. 185 ss.

[7] Cf. O. CULLMANN, *Die neuentdeckten Qumrantexte und das Judenchristentum der Pseudoklementinen*, dans *Neutestamentliche Studien für Rudolf Bultmann*, Berlin, 1957, p. 35-51.

[8] J. TIXERONT, *op. cit.*, p. 189-191. — J. DANIÉLOU, *op. cit.*, p. 76-80. — Voir aussi J. SCHOEPS, *Urgemeinde, Judenchristentum, Gnosis*, Tübingen, 1956.

b) La littérature chrétienne de controverse [1]. — C'est dans la controverse avec le Judaïsme que nous trouvons la littérature la plus intéressante pour le sujet qui nous occupe. Dès le second siècle, la lettre du pseudo-Barnabé [2] (entre 117 et 130) semble destinée à mettre en garde les chrétiens d'Égypte contre le prosélytisme juif. Pour cela, l'auteur « combine la pensée paulinienne avec la philosophie religieuse alexandrine, surtout celle de Philon; il cherche, au moyen de la méthode allégorique, à dégager le caractère spirituel de tout l'Ancien Testament, caractère qui avait échappé aux Juifs, préoccupés uniquement de la lettre des Écritures. L'auteur de l'épître aux Hébreux avait précédé Barnabé dans cette voie; mais, comme il arrive d'ordinaire, le disciple se montra plus intransigeant que le maître... Il dénie à l'Ancien Testament, aux rites, aux cérémonies, aux prescriptions, toute réalité littérale servant de support à la signification spirituelle » [3]. L'interprétation allégorique des textes et des choses de l'Ancien Testament qui recouvre les chap. 7-17 ébauche ainsi, avec gaucherie, une adaptation de la méthode philonienne à la théologie chrétienne qui deviendra classique chez Clément d'Alexandrie et Origène. Mais le but poursuivi par l'auteur relève de la polémique anti-juive et anti-judaïsante; de ce fait, les aspects positifs de l'Ancien Testament soulignés par les écrits du Nouveau rentrent dans l'ombre, et l'on assiste à une dévalorisation assez unilatérale de la *lettre* de la Loi, au bénéfice théorique d'un *esprit* qui n'entretient pas toujours avec elle un rapport très étroit.

Dans le *Dialogue avec Tryphon* [4] de l'apologiste Justin (entre 150 et 161), le problème est serré de beaucoup plus près. Il s'agit de montrer à un docteur juif (peut-être le Rabbi Tarphon mentionné par la littérature talmudique) que les Écritures témoignent en faveur de Jésus-Christ, et notamment les prophéties que le Christ a réalisées. De là, au cours de développements singulièrement prolixes et diffus, de fort bonnes pages sur la promesse de la nouvelle alliance accomplie dans le Nouveau Testament (ch. 11—15);

[1] Sur la controverse judéo-chrétienne dans l'empire romain, voir M. SIMON, *Verus Israel*, p. 165-213. Pour les siècles suivants, voir B. BLUMENKRANZ, *Juifs et chrétiens dans le monde occidental (430-1096)*, Paris, 1960. — F. VERNET, art. *Juifs (Controverse avec les)*, DTC, t. 8/2, col. 1871-1887 (des origines à 1100); art. *Juifs et chrétiens*, DAFC, t. 2, col. 1651 ss.

[2] PG, 2, 647-782. — Édition critique : G. OGER et A. LAURENT, coll. Textes et Documents (HEMMER et LEJAY), Paris, 1907. — Cf. G. BAREILLE, DTC, t. 2/1, col. 416-422. — H. WINDISCH, *Der Barnabasbrief*, Handbuch z.N.T., Tübingen, 1923. — J. DANIÉLOU, *op. cit.*, p. 43-46. — L. GOPPELT, *op. cit.*, p. 215-219.

[3] G. OGER, *op. cit.*, p. lxxvi.

[4] PG, 6, 471-800. — Éd. critique : G. ARCHAMBAULT, coll. HEMMER et LEJAY, Paris, 1909. — G. BARDY, art. *Justin*, DTC, t. 8/2, col. 2228-2277. — L. GOPPELT, *op. cit.*, p. 284-301. — J. DANIÉLOU, *Message évangélique et culture hellénistique*, p. 185-202 (Justin et l'Ancien Testament).

sur la valeur exacte des préceptes de l'ancienne alliance, imposés aux seuls Juifs en vue de leur éducation religieuse et morale (ch. 18 ss.; 42—44), mais figuratifs du Nouveau Testament, comme l'agneau pascal par rapport au Christ immolé (cf. ch. 40, 1-3); sur la préexistence du Christ, qui s'est manifesté dès l'Ancien Testament en apparaissant à Abraham, à Moïse, aux prophètes (ch. 48; 54—63), qui fut préfiguré par des personnages comme Josué (ch. 64 ss.), qui fut prédit dans sa naissance virginale (ch. 66 ss.), dans sa passion (ch. 86; 89—91; 95—106), dans sa résurrection (ch. 107—108), dans sa parousie glorieuse (ch. 85); sur l'Église, vrai peuple de Dieu, véritable Israël, héritière authentique du dessein de salut jadis confié au peuple juif jusqu'à ce qu'il se rebellât contre sa vocation, dépositaire légitime des Écritures dont elle seule peut découvrir le sens exact (ch. 109—138). Justin exploite là de façon judicieuse les données de la théologie paulinienne, sans verser dans l'allégorisme intempérant du Pseudo-Barnabé.

Après lui, la controverse anti-juive, souvent dure quand elle dénonçait l'aveuglement d'Israël mais toujours orientée vers une conversion du peuple élu, s'est poursuivie à travers toute l'époque patristique [1]. On y rencontre les noms de Tertullien, Cyprien, Jean Chrysostome, Augustin, Ephrem, dont les ouvrages sont cependant surclassés par la *Démonstration évangélique* d'Eusèbe de Césarée [2]. Mais les thèmes varient peu : ils reviennent inlassablement à l'argument des prophéties sur lequel s'appuyait Justin. Au VIIe siècle encore, l'anonyme *Didascalie de Jacob* (traduite en éthiopien sous le nom de Sargis d'Aberga) ne connaît rien d'autre [3]. Quant à la polémique contre le judéo-christianisme hérétique, on la rencontre déjà dans l'*Adversus Haereses* de saint Irénée (1, *26*, 2), elle figure dans les catalogues d'Épiphane (*Haer* 30), et l'écho s'en retrouve jusque dans les *Discours contre les Juifs* de saint Jean Chrysostome [4]. Mais il s'agit d'une controverse

[1] M. Simon, *Verus Israel*, p. 239 ss. — A. Lukyn Williams, *Adversus Judaeos, A Bird's Eye View of Christian Apologiae until the Renaissance*, Cambridge, 1935 (toute la première partie du livre); cf. F. Vernet, art. cité p. 31, note 1.

[2] Tertullien, *Adversus Judaeos*, PL, 2, 597-642. — Saint Cyprien, *Testimoniorum libri III ad Quirinum*, PL, 4, 675-722 (seuls les deux premiers livres concernent l'apologétique anti-juive, pour laquelle ils recueillent des *Testimonia* scripturaires). — Saint Jean Chrysostome, *Traité contre les Juifs et les païens*, PG, 48, 813-838. — Saint Augustin, *Tractatus adversus Judaeos*, PL, 42, 51-64. — Saint Ephrem, *Discours contre les Juifs*, *Opera omnia*, éd. Assemani, t. 3, 209-224. — Eusèbe de Césarée, *Démonstratio evangelica*, PG, 22, 13-792; le livre est résumé dans la *Théophanie*, PG, 24, 609-690 (fragments grecs; le texte entier est conservé en version syriaque). Sur l'apologétique anti-juive de Jacques de Sarong (451-521), voir M. Albert, *Mimro de Jacques de Saroug sur la synagogue et l'Église*, ROS, 1962, p. 143-162.

[3] *Didascalie de Jacob*, PO, 8, 711-780. — *Sargis d'Aberga*, PO, 3, 556-643. — Cf. G. Bardy, *Les trophées de Damas*, PO, 15, 169-290.

[4] Saint Jean Chrysostome, *Sermons contre les Juifs*, PG, 48, 843-942.

mineure : le danger de valoriser par trop l'Ancien Testament n'était guère menaçant à l'intérieur d'une Église dont le recrutement se faisait essentiellement dans les milieux païens.

2. *Contre la dévalorisation excessive de l'Ancien Testament*

a) Le péril doctrinal. — Lorsque le syncrétisme gnostique [1] assimila des éléments chrétiens, il trouva dans l'opposition des deux Testaments un cas d'application de sa métaphysique dualiste. Le Démiurge, auteur et organisateur de la création matérielle, fut identifié au Dieu créateur des Juifs, auteur de l'Ancien Testament et de la Loi. Or, pour les gnostiques, la matière est mauvaise; le Démiurge est donc un être mauvais, et la Loi qui vient de lui est de même nature. La rédemption apportée par le Nouveau Testament étant interprétée comme une délivrance de l'élément divin, spirituel, lumineux, actuellement mêlé dans l'homme à l'élément matériel, ténébreux, il s'ensuit qu'elle comporte une libération par rapport à la Loi ancienne et au dieu mauvais du Judaïsme. Parmi les classes d'hommes entre lesquelles se partage l'humanité, les gnostiques sont tous des « pneumatiques », dont le salut est assuré; mais les Juifs comme les païens sont des « hyliques » ou « sômatiques », dont la perte est certaine.

Cette manière de voir implique un jugement de valeur sur l'Ancien Testament qui n'a plus rien à voir avec la théologie paulinienne. L'unité du dessein de salut et de sa réalisation historique est complètement rompue, et l'on voit une opposition radicale là où les textes du Nouveau Testament montraient les étapes ascendantes d'une pédagogie progressive. Naturellement, le Nouveau Testament subit un gauchissement semblable, car la notion de salut y est réinterprétée en fonction d'une catégorie de pensée dualiste, empruntée au syncrétisme gréco-oriental.

[1] L. CERFAUX, art. *Gnose*, SDB, t. 3, col. 659-701 (avec bibliographie du sujet jusqu'en 1933). La découverte récente de la bibliothèque gnostique de Nag-Hammadi a renouvelé le problème du gnosticisme et suscité un grand nombre d'études. Pour un inventaire provisoire, voir J. DORESSE, *Les livres secrets des gnostiques d'Égypte*, Paris, 1958. Plusieurs textes ont déjà été publiés (Évangile de Vérité, Évangile de Thomas, Évangile de Philippe, Livre secret de Jean, Évangile de Marie). On trouvera une anthologie commode dans R. M. GRANT, *Gnosticism, An Anthology*, New-York, 1961. Les synthèses récentes tiennent compte de ces textes, dans la mesure où ils sont publiés : H. JONAS, *Gnosis und spätantiker Geist*, I. *Die mythologische Gnosis*[2], Göttingen, 1954; *Gnostic Religion, The Message of the Alien God and the Beginnings of Christianity*, Boston-New-York, 1958. — R. Mc L. WILSON, *The Gnostic Problem*, Londres, 1958; *Some Recent Studies in Gnosticism*, NTS, t.6 (1959-60), p. 32-44 (bibliographie récente). — R. M. GRANT, *Gnosticism and Early Christianity*, New-York, 1959. — H. CORNÉLIS et G. LÉONARD, *La gnose éternelle*, Paris, 1960. — E. PETERSON, *Frühkirche, Judentum, Gnosis*, Fribourg-en-B., 1960.

Dès le IIe siècle se construisirent des systèmes gnostiques, divers dans leurs élucubrations métaphysiques, mais d'accord sur la dévalorisation de l'Ancien Testament. Marcion [1] en dépend probablement à l'origine, car il fut quelque temps le disciple du gnostique Cerdon, qu'il connut à Rome vers 138-139. Cependant son système personnel ne retient rien de leurs théories spéculatives; il a pour centre de gravité l'opposition des deux Testaments : « Separatio Legis et Evangelii proprium et principale opus est Marcionis » [2]. Dans ses *Antithèses*, connues de Tertullien et de l'auteur des *Philosophumena* (7, 30), il fait un parallèle antithétique des deux Lois : d'un côté, la justice, la rigueur, la dureté; de l'autre, l'amour, la miséricorde, la liberté. Impossible de les faire dériver toutes deux du même Dieu. La première vient donc d'un Dieu dur, implacable, cause de toute souffrance humaine : c'est le créateur du monde et le législateur d'Israël. La seconde vient du Dieu d'amour manifesté en Jésus-Christ. L'opposition entre Jésus et le Judaïsme de son temps traduit clairement, pense Marcion, l'opposition des deux institutions, des deux alliances, des deux lois, des deux dieux; et en effet Jésus contredisait la Loi, les prophètes et l'Ancien Testament tout entier, dont il venait libérer les hommes. Pour établir cette thèse outrancière, Marcion faisait d'ailleurs un choix parmi les écrits apostoliques, ne retenant que l'évangile de saint Luc et dix épîtres pauliniennes, et opérant dans les textes les coupures nécessaires à son système. Une fois chassé de l'Église, il donna à sa secte une organisation solide qui lui permit de subsister plusieurs siècles.

Le manichéisme [3] est plus tardif, puisque la prédication de Mani se place entre 242 et 277; mais il se répandit assez rapidement dans l'empire romain (dès la fin du IIIe siècle), notamment en Afrique où il recruta de nombreux adeptes; il était très florissant aux IV-Ve siècles, malgré les édits rigoureux des empereurs chrétiens. On ne peut parler d'une hérésie chré-

[1] Ouvrage fondamental de A. von Harnack, *Marcion, Das Evangelium vom fremden Gott*[2], Leipzig, 1924; *Neuen Studien zu Marcion*, Leipzig, 1923. — E. Amann, art. *Marcion*, DTC, t. 9/2, 2009-2032. — G. Bardy, art. *Marcion*, SDB, t. 5, 862-877. — E. C. Blackmann, *Marcion and his Influence*, Londres, 1948 (voir le ch. 7 : Marcion et l'Ancien Testament).

[2] Tertullien, *Adversus Marcionem*, 1, 19, 4 (CCL, 1, p. 460).

[3] G. Bardy, art. *Manichéisme*, DTC, t. 9/2, 1841-1895. — Voir la bibliographie de P. de Labriolle, dans Fliche et Martin, *Histoire de l'Église*, t. 4, p. 59-60. — Renouvelée par la découverte récente de textes manichéens, la question est mise au point par H. C. Puech, dans Gorce et Mortier, *Histoire des religions*, t. 3, p. 85-116 (bibliographie, p. 446-449); *Le manichéisme*, publications du Musée Guimet, Paris, 1949. — Cf. J. Ries, *Introduction aux études manichéennes*, ETL, 1959, p. 362 ss. — A. Adam, *Manichäismus*, dans *Religionsgeschichte des Orient in der Zeit der Weltreligionen*, Handbuch des Orientalistik, t. 8/2, Leiden, 1961. — M. Jourjon, *Six traités anti-manichéens*, Œuvres complètes de saint Augustin, Bruges-Paris, 1961, Bibliographie, p. 21-26.

tienne, car ses éléments constitutifs essentiels viennent du paganisme mésopotamien et iranien; mais, par la secte baptiste à laquelle Mani avait été initié, il a pu recevoir dès le début quelques éléments d'origine chrétienne et son contact postérieur avec le christianisme l'amena à en assimiler beaucoup d'autres, notamment en matière d'organisation pratique : l'organisation de l'Église manichéenne se calqua peu à peu sur celle de l'Église chrétienne. Il n'y a pas à chercher dans le manichéisme une théorie ferme sur l'Ancien Testament. Mais son système rigoureusement dualiste avait sur ce point des implications évidentes. Si Jésus y était considéré comme un prophète de la vraie doctrine (parmi d'autres, comme Zoroastre et le Bouddha), inférieur naturellement à Mani, le Guide, le Paraclet, l'Ancien Testament était rattaché au principe mauvais, au royaume des Ténèbres, comme toute la création matérielle dans laquelle les âmes humaines sont prisonnières. Le salut étant conçu comme une libération, par voie de gnose et d'ascèse, de l'élément lumineux enfermé dans l'homme, il va de soi que la Loi et le culte juifs passaient pour opposés à cette délivrance, et l'admiration de l'œuvre créatrice de Dieu qui s'exprime avec tant de force dans les textes bibliques était bien faite pour susciter les attaques des docteurs manichéens.

Nous trouvons ainsi dans l'antiquité chrétienne divers courants de pensée qui se rencontrent sur un point, la conception dualiste du monde, et qui dévalorisent de la même façon tout l'Ancien Testament lors même qu'ils retiennent quelque chose du Nouveau. Il faudrait y ajouter l'hostilité des philosophes et des rhéteurs païens, un Celse ou un Porphyre, tout aussi méprisants pour le Judaïsme que pour le Christianisme. L'activité des écrivains chrétiens s'est employée à combattre et à réfuter ces systèmes, et c'est pour une part en fonction de cette controverse qu'ils précisèrent leurs idées sur l'Ancien Testament.

b) Les controversistes chrétiens. – On sait quelle place occupe la polémique anti-gnostique dans l'*Adversus Haereses* de saint Irénée, les *Philosophumena* attribués à Hippolythe, le *Syntagma contra omnes haereses* d'Hippolyte (perdu, mais représenté par le *Liber adversus omnes haereses* du Pseudo-Tertullien et le *De haeresibus liber* de Philastrius), le *Panarion* de saint Epiphane, le *De recta in Deum fide* d'Adamantius. Mais dans ces œuvres la controverse roule autour des spéculations gnostiques bien plus que sur le problème de l'Ancien Testament.

Il n'en va pas de même dans la polémique anti-marcionite, où ce problème occupe une place centrale. On sait par une allusion de saint Irénée (*Adv. Haereses* 4, 6, 2) que Justin avait composé un écrit contre Marcion, aujourd'hui perdu; mais il reste les allusions de la 1re *Apologie* (ch. 36 et 58) et peut-être du *Dialogue avec Tryphon* (ch. 35, 6, douteux).

Saint Irénée et les autres hérésiologues cités à propos du gnosticisme ne manquent pas à leur tour de réfuter Marcion. Mais c'est surtout dans l'œuvre de Tertullien que l'opposition à son système donne lieu à une élaboration théologique de grande envergure. Deux traités sont spécialement dirigés contre le marcionisme : l'*Adversus Hermogenem* et surtout l'*Adversus Marcionem* [1] (3e éd. en 207-211). Le livre 3 de ce dernier traité examine longuement l'Ancien Testament pour y montrer la préparation positive du Christ, et les livres 4-5 réfutent les *Antithèses* de Marcion en prenant pour point de départ l'évangile de saint Luc et les épîtres pauliniennes. Dans cette œuvre, la réflexion de Tertullien sur la pédagogie divine, unique dans les deux Testaments, et sur les préfigurations bibliques, développe avec vigueur et souvent avec bonheur des données traditionnelles que Justin utilisait dans un but inverse, en fonction de la polémique anti-juive.

Quant à la polémique anti-manichéenne [2], il n'est pas étonnant qu'elle ait donné lieu en Orient à de nombreux ouvrages, depuis les *Acta disputationis sancti Archelai cum Manete* (milieu du IVe siècle) jusqu'au *Dialogue avec un Manichéen* de saint Jean Damascène [3], en passant par des livres perdus de saint Basile et de Diodore de Tarse, et un traité de Didyme l'aveugle [4]. Mais ils sont tous éclipsés par les ouvrages de saint Augustin [5], qui avait lui-même connu par expérience la séduction de la doctrine manichéenne. Son *De Genesi contra Manichaeos* (v. 389) montre comment l'exégèse allégorique de l'Ancien Testament lui avait permis de surmonter la tentation intellectuelle du dualisme; mais il devait lui-même corriger, dans son *De Genesi ad litteram*, ce que ce livre avait d'outrancier dans l'usage de l'allégorisme [6]. Parmi ses autres œuvres anti-manichéennes [7], deux surtout concernent le problème de l'Ancien Testament. Le *Contra Adimantum* (v. 394) s'attache à réfuter les contradictions prétendues des deux Testaments;

[1] *Adversus Hermogenem*, PL, 2, 197-238 (= CCL, 1, p. 395-435); trad. et annot. de J. H. Waszink, dans la série *Ancient Christian Wrighters*, Londres, 1956. — *Adversus Marcionem*, PL, 2, 239-524 (= CCL, 1, p. 437-726). — Dans la même série d'ouvrages, voir Saint Augustin, *Contra adversarium Legis et Prophetarum*, PL, 42, 603-666.

[2] J. Tixeront, *Histoire des dogmes*, t. 1, p. 473 s.

[3] PG, 95, 1319-1336.

[4] PG, 39, 1085-1110.

[5] F. Cayré, *Précis de patrologie*, t. 1, p. 607-609. — G. Bardy, *Saint Augustin*, Paris, 1940, p. 150-155, 277-280.

[6] *De Genesi contra Manichaeos*, PL, 34, 173-220 (cf. *Retractationes*, 1, 9, 1). — *De Genesi ad litteram*, PL, 34, 245-396.

[7] PL, 32, 1221-1378; 42, 93-602. — R. Jolivet et M. Jourjon, *Six traités anti-manichéens*, dans la collection des *Œuvres complètes* dirigée par F. Cayré, Bruges-Paris, 1961 (tous les traités, sauf le *Contra Faustum;* voir le *Contra Adimantum*, p. 203-375).

le *Contra Faustum* (après 400) réfute un livre publié par Faustus de Milève contre la Bible chrétienne et fait l'apologie du Judaïsme, dont il montre le lien avec le Christianisme [1]. Ces ouvrages dépassent largement le cadre de la controverse qui les a suscités, car ils amènent Augustin à établir les harmonies des deux Testaments et à préciser le sens chrétien de l'Ancien.

II. PASTORALE ET THÉOLOGIE

Il est naturel que la pensée patristique sur l'économie ancienne se soit exprimée avec force dans le cadre des luttes doctrinales, pour maintenir la tradition authentique au milieu des courants divers qui agitaient un milieu intellectuel en fermentation permanente. Mais cette tradition avait aussi une vie propre. L'action des pasteurs et des théologiens — les mêmes hommes étaient généralement l'un et l'autre — en assurait le développement, grâce à des œuvres si nombreuses qu'il est difficile d'en présenter brièvement une vue synthétique. Nous citerons les principales d'entre elles avant de dire ce qu'elles ont apporté à la pensée chrétienne sur le point qui nous occupe.

1. Les œuvres relatives à l'Ancien Testament

a) Les commentaires de l'Écriture [2]. — C'est d'abord dans les commentaires scripturaires qu'il faut chercher ce que les Pères pensaient de l'Ancien Testament; non seulement dans les commentaires de l'Ancien Testament, mais aussi dans les expositions des textes néo-testamentaires qui renferment des citations ou des allusions bibliques et qui posent les principes de l'intelligence chrétienne des livres saints. Matière immense puisque, très souvent, la doctrine chrétienne était exposée à cette époque à partir de textes bibliques commentés. Fort heureusement les monographies consacrées à l'exégèse des principaux Pères se sont multipliées ces dernières années; mais il arrive que certaines d'entre elles s'attachent plus à la technique de cette exégèse qu'aux principes théologiques qui la soutiennent.

En gros, on peut distinguer deux sortes de commentaires : les commentaires pastoraux, faits d'homélies adressées aux fidèles, et les commen-

[1] On trouve au livre 12 un véritable traité des figures du Christ dans l'Ancien Testament. Sur Faustus de Milève, voir P. MONCEAUX, *Le manichéen Faustus de Milève, Restitution de ses Capitula*, Mémoires de l'Académie des Inscriptions, Paris, 1924. — Le *Contra Faustum* est étudié dans la thèse de P. CANTALOUP, *L'harmonie des deux Testaments dans le Contra Faustum*, Toulouse, 1955 (thèse polycopiée).

[2] G. BARDY, art. *Commentaires patristiques de l'Écriture*, SDB, t. 2, 73-103; art. *Exégèse patristique*, SDB, t. 4, col. 569-591; W. DEN BOER, *Hermeneutic Problems in Early Christian Literature*, VC, 1947, p. 150-167. — Bref exposé dans A. ROBERT et A. FEUILLET, *Introduction à la Bible*, t. 1, p. 185-190 (P. GRELOT).

taires savants. Plus d'une fois cependant, les seconds ne font que reprendre et présenter sous forme suivie des matériaux élaborés dans la prédication. Pour celle-ci, l'explication du texte sacré, lu publiquement aux fidèles au cours des réunions liturgiques, était une source vitale. Mais elle posait plus d'un problème pratique quand elle prenait pour point de départ un texte d'Ancien Testament. Comment « actualiser » ce texte pour annoncer le Christ et l'Évangile à partir de lui ? Comment dépasser une « lettre » dont la portée obvie se rapportait la plupart du temps à une économie religieuse dépassée ? Comment prévenir l'étonnement ou le scandale causé aux fidèles par des récits scabreux ou difficiles à admettre, des lois données comme Parole de Dieu mais abolies, des oracles prophétiques non réalisés ou par trop énigmatiques ? Sur tous ces points, les auteurs du Nouveau Testament avaient ouvert une voie, en fonction des problèmes pastoraux de leur temps. Tout en marchant sur leurs traces, il fallait aussi faire preuve d'un génie inventif, capable de « christianiser » toute l'Écriture et d'en faire une nourriture spirituelle assimilable par les fidèles. Telle est la préoccupation d'ensemble qui domine les homélies patristiques, sous la variété des méthodes employées à cet effet.

En énumérant les principaux homélistes, il est utile de les classer, autant que possible, selon leurs affinités. Hippolyte (v. 165-235), par son usage de la méthode allégorique, se montre déjà dépendant de la culture alexandrine [1]. Mais c'est surtout avec Origène (v. 185-255) que ce genre d'exégèse fixe ce qu'on peut appeler ses canons classiques ; les homélies sur les quatre premiers livres du Pentateuque sur Josué, sur le Cantique, sont les modèles du genre [2]. Origène s'y montre avant tout auteur ascétique et spirituel ; mais il n'est pas douteux que sa façon de dépasser la *lettre* des textes et de s'élever de l'histoire à l'*esprit* implique une doctrine très ferme sur l'Ancien Testament, auquel la *lettre* se rapporte [3]. Diffusées dans tout l'Orient et traduites

[1] E. Amann, art. *Hippolyte*, DTC, t. 6/2, 2487-2511. — *Commentaire sur Daniel*, trad. M. Lefèvre, introd. de G. Bardy, coll. Sources chrétiennes, 14, Paris, 1947 (voir p. 19-54, L'exégèse d'Hippolyte). — Sur l'exégèse d'Hippolyte, voir J. Daniélou, *Message évangélique et culture hellénistique*, p. 235-248.

[2] La plupart de ces homélies sont maintenant traduites dans la collection Sources chrétiennes : 1, *Homélies sur la Genèse*, Intr. de H. de Lubac, trad. de L. Doutreleau, 1953 ; 16, *Homélies sur l'Exode*, Intr. de H. de Lubac, trad. de P. Fortier, 1947 ; 29, *Homélies sur les Nombres*, Intr. et trad. de A. Mehat, 1951 ; 37, *Homélies sur le Cantique des Cantiques*, Intr. et trad. de O. Rousseau, 1953 ; *Homélies sur Josué*, Introd. et trad. de A. Jaubert, 1960.

[3] Voir les introductions de H. de Lubac aux *Homélies* sur la Genèse et l'Exode, citées à la note précédente ; du même auteur, *Histoire et esprit, L'intelligence de l'Écriture d'après Origène*, Paris, 1950. — J. Daniélou, *L'unité des deux Testaments dans l'œuvre d'Origène*, RSR, 1948, p. 27-56 ; *Origène*, Paris, 1948 ; art. *Origène*, SDB, t. 6, 884-907 ; *Message évangélique et culture hellénistique*, p. 249-264. —

en latin au siècle suivant, les œuvres d'Origène ont imposé leur méthode et leur genre à une pléiade d'auteurs [1]. Les *Enarrationes in Psalmos* de saint Ambroise et de saint Augustin [2] en dépendent à des degrés variables, compte tenu du génie propre de ces deux latins, moins spéculatifs dans leur prédication populaire que le maître alexandrin. En plein VIe siècle, les Homélies sur Ézéchiel et les *Moralia* sur Job de saint Grégoire le Grand [3] prolongent le même allégorisme, qui deviendra de règle dans l'Occident latin jusqu'au moyen-âge. Au contraire, les homélies de saint Jean Chrysostome sur la Genèse et sur les Psaumes mettent en œuvre une exégèse plus attentive à la lettre des textes, selon les normes de l'école d'Antioche, fixées depuis Lucien de Samosate (mort en 312) ; mais leur souci de tirer de l'Écriture une doctrine morale répondant aux exigences de l'Évangile n'est pas moindre que chez les prédicateurs précédents.

A travers cette prédication, ce sont donc deux courants exégétiques qui se dessinent, et tous deux ont eu leurs théoriciens. D'un côté, Origène a élaboré dans le *Peri Archôn* (4, 8-27) une théorie des sens de l'Écriture qui est la charte de l'exégèse allégorique [5] déjà pratiquée par Clément [6]. De l'autre, Diodore de Tarse (v. 330-392), dans un opuscule perdu sur « la différence entre la *theôria* et l'allégorie », posait les bases d'une méthode propre à dégager le sens spirituel de l'Écriture de la lettre où il se cache, tout en soulignant mieux la teneur historique des textes [7]. Les commentaires

M. Harl, *Origène et la fonction révélatrice du Verbe incarné*, Paris, 1958. — R. P. C. Hanson, *Allegory and Event, A Study of the Sources and Significance of Origen's Interpretation of Scripture*, Londres, 1959.

[1] Cf. H. de Lubac, *Exégèse médiévale*, Ire Partie, p. 212 ss.

[2] Saint Ambroise, *Enarrationes in Psalmos*, PL, 14, 921-1180; *Expositio in Ps. 118*, PL, 15, 1197-1526. — Saint Augustin, *Enarrationes in Psalmos*, PL, 36 et 37 (CCL, 38 à 40). — Cf. M. Pontet, *L'exégèse de saint Augustin prédicateur*, Paris, 1945. — H. de Lubac, *Exégèse médiévale*, Ire Partie, p. 213-215. — G. Strauss, *Schriftgebrauch, Schriftauslegung und Schriftbeweiss bei Augustin, Beiträge zur Geschichte der biblischen Hermeneutik*, Tübingen, 1959.

[3] Saint Grégoire le Grand, *Homélies sur Ezéchiel*, PL, 76, 785-1072. — *Moralia sur Job*, PL, 75, 509-1162; 76, 9-782; coll. Sources chrétiennes, 32 (livres 1-2), par R. Gillet et A. de Gaudemaris.

[4] Saint Jean Chrysostome, *Homélies sur l'Ancien Testament*, PG, 53-56.

[5] H. de Lubac, *Histoire et esprit*, p. 141; *Exégèse médiévale*, Ire Partie, p. 378-383. — Sur l'exégèse allégorique à l'époque patristique, cf. J. H. Waszink, art. *Allegorese*, RAC, t. 1, 273-293.

[6] T. Camelot, *Clément d'Alexandrie et l'Écriture*, RB, 1946, p. 242-248. — C. Mondésert, *Clément d'Alexandrie, Introduction à l'étude de sa pensée à partir de l'Écriture*, Paris, 1944. — J. Daniélou, *Message évangélique et culture hellénistique*, p. 217-233.

[7] A. Vaccari, *La* θεωρία *nella scuola d'Antiochia*, Bi, 1920, p. 4-36; *La « teoria » esegetica antiochena*, *ibid.*, 1934, p. 94-101. — J. Guillet, *Les exégèses d'Alexandrie et d'Antioche : conflit ou malentendu?* RSR, 1947, p. 257 ss. — P. Ternant, *La* θεωρία *d'Antioche dans le cadre des sens de l'Écriture*, Bi, 1953, p. 135-158, 354-383, 456-486.

savants de l'Ancien Testament se rattachent tous plus ou moins à la mouvance de ces deux écoles — école d'Antioche et école d'Alexandrie — qui se révèlent toutes deux fécondes sur le plan théologique. Citons, pour la première, les commentaires systématiques d'Origène (sur le Cantique, etc.), d'Eusèbe de Césarée (sur les Psaumes et Isaïe), de saint Hilaire (sur les Psaumes); pour la seconde, ceux de Diodore de Tarse (sur les Psaumes), de Théodore de Mopsueste [1] et de Théodoret de Cyr [2]. Saint Jérôme [3], dans son commentaire des prophètes, apporte des soucis très personnels de critique, mais il pille sans le dire les matériaux que lui fournit la tradition origénienne. Les cappadociens Grégoire de Nazianze et Grégoire de Nysse s'y rattachent aussi (cf. La *Contemplation sur la vie de Moïse* du second [4]), et il n'est pas étonnant de la voir se perpétuer chez Cyrille d'Alexandrie, dont les *Glaphyra in Penteuchum* sont un véritable traité de typologie composé selon les meilleurs principes de l'allégorisme origénien [5]. Toutes ces œuvres n'intéressent pas seulement l'histoire de l'exégèse. Répondant à des fins théologiques et spirituelles, elles développent au long de leurs pages l'interprétation chrétienne de l'Ancien Testament — textes, lois, institutions, histoire.

b) Les synthèses théologiques. — Les synthèses théologiques consacrées au même sujet sont beaucoup plus rares. La pensée de Clément d'Alexandrie sur la question est à chercher en de multiples textes dispersés dans les *Stromates* et le *Pédagogue* [6], tout comme celle d'Origène, partout présente dans les commentaires, ne s'y exprime jamais que de façon fragmentaire [7].

[1] L. Pirot, *L'œuvre exégétique de Théodore de Mopsueste*, Rome, 1913. — E. Amann, art. *Théodore de Mopsueste*, DTC, 15/1, 235-279 (son exégèse, col. 244-255). — R. Devreesse, *La méthode exégétique de Théodore de Mopsueste*, RB, 1946, p. 207-241.

[2] Il faut y rattacher en occident les commentaires de Julien d'Élacne (cf. G. Bouwman, *Des Julian von Aeclanum Kommentar zu den Propheten Osee, Joel und Amos: Ein Beitrag zur Geschichte der Exegese*, Rome, 1958), et en Syrie, saint Ephrem (cf. L. Leloir, *Symbolisme et parallélisme chez Ephrem*, dans *A la rencontre de Dieu (Mémorial A. Gelin)*, p. 363-374).

[3] A. Penna, *Principi e caratteri dell'esegesi di S. Gerolamo*, Rome, 1950. Sur la dépendance de saint Jérôme par rapport à Origène, voir F. Cavallera, art. *Jérôme (Saint)*, SDB, t. 4, 895 s. — H. de Lubac, *Exégèse médiévale*, Ire Partie, p. 213, n. 6; p. 663.

[4] Saint Grégoire de Nysse, *Vie de Moïse*, coll. Sources chrétiennes, 1, trad. et intr. de J. Daniélou, Paris, 1941 (2e édition augmentée du texte critique, 1955).

[5] A. Kerrigan, *St. Cyril of Alexandria Interpreter of the Old Testament*, Roma, 1952. On trouvera les *Glaphyra in Pentateuchum* dans PG, 69, 13-678.

[6] Chez Clément d'Alexandrie, on notera particulièrement *Le Pédagogue*, 1, 10-11 (coll. Sources chrétiennes, 70, p. 268-283). Cf. C. Mondésert, *Clément d'Alexandrie*, p. 187 ss.

[7] H. de Lubac, *Histoire et esprit*, p. 246 ss.

Mais on rencontre trois exemples caractéristiques chez Irénée, Augustin et Cyrille d'Alexandrie.

Saint Irénée a laissé une synthèse à la foi brève et dense : la *Démonstration de la prédication apostolique* [1]. Le livre est un exposé populaire de la foi ; mais la qualité de l'auteur et son engagement dans les grandes controverses de son temps lui confèrent un réel intérêt. Il s'agit d'une synthèse théologique en forme d'histoire sainte, retraçant d'après la Bible les grandes étapes du dessein de salut où elle montre la préparation du Christ (1-33) ; le livre prélude par là à la *Démonstration* d'Eusèbe comme à la *Cité de Dieu* d'Augustin. En outre, recueillant l'héritage de Justin, Irénée donne une large place aux prophéties, qui lui servent à élaborer la théologie du Nouveau Testament (34-88). Enfin, le dépassement du régime de la Loi par celui de la grâce, thème paulinien fondamental, sert de conclusion (89-97). Tous les aspects de la question sont ainsi touchés au passage.

Saint Augustin, outre les nombreuses allusions ou les développements partiels que contiennent ses œuvres oratoires et apologétiques, a donné une synthèse de sa pensée dans la *Cité de Dieu*. L'ouvrage retrace, dans ses livres 15-18, toute l'histoire de l'Ancien Testament pour y montrer le développement parallèle des deux cités entre lesquelles l'humanité se partage d'un bout à l'autre du temps [2]. Fresque grandiose, qui souligne la présence perpétuelle de l'Église ici-bas durant les siècles où la venue du Christ se préparait. La réalité historique de l'ancienne disposition y est mieux respectée que dans les commentaires allégoriques d'Origène, où sa consistance propre était souvent négligée au profit de sa signification symbolique. Attentif à la succession des âges du monde comme à celle des empires païens, Augustin cherche à systématiser l'histoire sainte, dont l'histoire d'Israël constitue l'axe central. Le livre exercera une influence profonde sur tout le moyen-âge occidental, qui y puisera sa théologie de l'histoire [3].

Toute autre est la synthèse de saint Cyrille d'Alexandrie dans son traité en forme de dialogue : *De adoratione in spiritu et veritate* [4]. Il veut

[1] Saint Irénée, *Démonstration de la prédication apostolique*, coll. Sources chrétiennes, 62, Paris, 1959 (trad. et notes de L. M. Froidevaux). La pensée de saint Irénée sur l'Ancien Testament est étudiée par A. Benoît, *Saint Irénée, Introduction à l'étude de sa théologie*, Paris, 1960, p. 74-102. — Cf. J. Daniélou, *Message évangélique et culture hellénistique*, p. 202-213 (L'exégèse d'Irénée, notamment aux pp. 209 ss.).

[2] PL, 41, 437-620 (dans CCL, 48). Cf. A. Lauras et H. Rondet, *Le thème des deux Cités dans l'œuvre de saint Augustin*, dans *Études augustiniennes*, Paris, 1953, p. 97-160.

[3] E. Gilson, *L'esprit de la philosophie médiévale*[2], Paris, 1944, p. 371 ss. — Signalons encore la façon dont saint Augustin aborde le problème de l'Ancien Testament à propos du problème de la justification : *De spiritu et littera*, PL, 44, 201-246.

[4] *De adoratione in spiritu et veritate*, PG, 68.

montrer là que « la Loi et les prophètes ne sont pas abolis mais perfectionnés, précisément parce que les rites pratiqués matériellement par les Juifs se continuent dans l'adoration spirituelle rendue à Dieu par les chrétiens : les observances judaïques étaient l'ombre et la figure du culte nouveau » [1]. Cette thèse a pour fondements essentiels le principe paulinien de la Loi-pédagogue [2], et le principe des préfigurations bibliques, commun à saint Paul et à l'épître aux Hébreux [3]. Pour la mettre en évidence, Cyrille développe systématiquement une interprétation allégorique du culte ancien qui est dans la droite ligne d'Origène et qui ne prête qu'une attention restreinte au déroulement historique de l'Ancien Testament.

2. La doctrine patristique sur l'Ancien Testament

a) Le legs du Nouveau Testament. — La doctrine patristique sur l'Ancien Testament ne fait donc, dans son ensemble, que tirer les conséquences des principes posés par les écrivains inspirés de l'époque apostolique. On a, de ce fait essentiel, une preuve matérielle impressionnante; ce sont les multiples citations des textes néo-testamentaires où sont définies la valeur de l'ancienne économie dans le dessein de salut et la signification de ses éléments constitutifs (1 Cor 10; Gal 3, 23—4, 5; 4, 21-31; Col 2, 16-17; Heb 8—10 passim). On voit par là que ces textes, et les principes qui s'y trouvaient définis, ont été à l'âge patristique les clefs de lecture de l'Écriture; ils ont fournis les bases solides d'une théologie très soucieuse de maintenir l'unité des deux Testaments, la caducité de l'Ancien en tant qu'institution salutaire, l'harmonie profonde de l'Ancien et du Nouveau, perceptible à travers leurs correspondances. Pour valoriser les Écritures juives, le Nouveau Testament n'avait fait naturellement qu'ouvrir la voie, soit qu'il exprimât sa théologie de la rédemption, de l'Église, etc., dans les termes des oracles prophétiques, soit qu'il transposât les textes historiques et législatifs en esquissant une interprétation figurative des choses auxquelles ils se rapportaient. Les Pères vont évidemment plus loin, puisqu'ils appliquent à toute l'Écriture ce que le Nouveau Testament n'appliquait qu'à un nombre restreint de passages.

Cette systématisation suppose acquis deux points essentiels : que le mystère du Christ est l'unique objet des oracles prophétiques, et donc qu'il confère à la lettre de ceux-ci la plénitude de son sens; que le mystère du Christ est présent sous le voile des figures dans l'histoire et dans les institutions d'Israël, et donc qu'il confère à la *lettre* qui les concerne une signi-

[1] J. Mahé, art. *Cyrille d'Alexandrie*, DTC, t. 3, 2484.

[2] Par exemple : 1, 4-5 (PG, 68, 140 A); 2, 78 (*ibid.*, 260 A).

[3] Par exemple : 1, 5-6 (*ibid.*, 140 C-141 D), etc....

fication cachée qu'on doit appeler l'*esprit*. Cette vue des choses est commune à tous les auteurs, qu'ils se rattachent à la tradition alexandrine (comme déjà le Pseudo-Barnabé et Hippolyte, puis Clément, Origène et leur postérité intellectuelle), ou à l'école d'Antioche; en Orient, elle est partagée également par saint Jean Chrysostome et saint Cyrille d'Alexandrie, en Occident par saint Jérôme et saint Augustin. Ce que les modernes appellent la « typologie » biblique joue évidemment un rôle de premier plan dans une telle conviction. Là encore, saint Paul et l'épître aux Hébreux fournissent des principes, et le reste du Nouveau Testament, des exemples, que les Pères s'appliquent à systématiser pour valoriser l'Écriture entière. Le bénéfice théologique d'une telle opération est incontestable. On le constate à l'évidence quand on lit, par exemple, les textes liturgiques les plus anciens, si nourris de sève patristique [1]. Moyennant les transpositions nécessaires, la prière d'Israël y devient la prière de l'Église, nouvel Israël; les expériences historiques de l'ancien peuple servent d'expression symbolique à notre expérience des réalités chrétiennes; le culte de l'ancienne Loi fournit ses gestes rituels au culte « en esprit et en vérité ». Le tout s'opère avec un sens très sûr des correspondances profondes entre les deux étapes du dessein de salut. Avant d'être ainsi mis en œuvre, les thèmes typologiques ont donné lieu à des développements classiques qu'on retrouve presque inchangés d'un auteur à l'autre. J. Daniélou a fait l'inventaire de ces commentaires où les Pères, sans se lasser, mettaient en lumière sous la lettre des textes le *Sacramentum futuri* [2]. Données traditionnelles, enrichies avec le temps, dont se nourrira l'exégèse médiévale. Il s'en faut cependant que tout y soit d'égale valeur : à côté de la théologie solide, on y rencontre aussi des développements artificiels qui ne sauraient prétendre à la même autorité.

b) Limites et défaillances. — La première limite à signaler tient au but pratique des œuvres — homélies et commentaires surtout — où la pensée patristique se développe. L'homéliste tient au fruit spirituel de son sermon plus qu'à la rigueur de ses raisonnements exégétiques; de là une grande souplesse et une grande liberté d'allure dans l'application figurée des textes bibliques qu'il utilise ou qu'il explique. Même le commentateur savant songe au profit de ses lecteurs plutôt qu'à se demander quelle était, dans la pensée de l'auteur humain qui a écrit tel livre saint, le sens de telle expression ou de tel passage. On pourrait croire que la controverse anti-juive ou anti-marcionite invitait à plus de rigueur, et c'est en partie vrai. Mais le midrash juif avait-il lui-même un tel souci d'exactitude objective [3]? Et le moyen

[1] G. Jouassard, *Aperçu sur l'importance de l'Ancien Testament dans la vie liturgique des premiers siècles*, dans *Revue des études byzantines*, 1958, p. 104-115.

[2] J. Daniélou, *Sacramentum futuri, Études sur les origines de la typologie biblique*, Paris, 1950.

[3] Cf. J. Bonsirven, *Exégèse rabbinique, exégèse paulinienne*, p. 252-259.

de réfuter les Juifs et Marcion n'était-il pas de passer de la *lettre* à l'*esprit*, donc d'interpréter figurativement les textes relatifs à des institutions dépassées? Or cela ouvrait aussi la porte à des allégorisations outrancières, comme on le voit déjà chez le Pseudo-Barnabé.

En outre, la pensée symbolique et la méthode allégorique étaient alors un fait de culture universel, notamment dans le milieu alexandrin. Comment les écrivains chrétiens, mettant leur culture au service de leur exégèse, n'auraient-ils pas recouru à des procédés d'expression et d'exposition couramment admis? Assurément, leur allégorisme différait profondément, dans son intention comme dans ses perspectives générales, de celui que pratiquaient les rhéteurs d'Alexandrie sur les épopées homériques [1]. L'allégorie chrétienne se développait dans le climat doctrinal défini par saint Paul et l'épître aux Hébreux, là où ils montraient dans les choses de l'Ancien Testament les figures des réalités chrétiennes; ainsi faisait déjà saint Paul dans Gal 4, 21-31. La dimension historique de l'Ancien Testament n'était donc pas évacuée, loin de là; c'était entre les deux étapes d'une histoire unique, celle du dessein de salut, que se découvraient de multiples correspondances [2]. Mais, à l'intérieur de ces lignes directrices, les procédés pratiques mis en œuvre se ressentaient des habitudes culturelles du milieu ambiant. Bien mieux, l'exégèse allégorique des docteurs alexandrins avait un précédent illustre dans le Judaïsme lui-même, chez Philon. Or il est indéniable que des matériaux empruntés directement au philosophe juif ont passé dans l'œuvre de Clément et d'Origène [3], puis, de là, dans celle de leurs imitateurs. Indépendamment même de tels emprunts, la généralisation du procédé allégorique, étendu à toute l'Écriture (et notamment au Pentateuque), comportait un danger d'arbitraire qui n'était peut-être pas perceptible sur le moment, mais qui est évident pour nous. Par ailleurs, exégètes et théologiens étaient mal armés pour étudier l'Ancien Testament avec toutes les exigences de la critique littéraire [4] et historique : le milieu biblique

[1] H. DE LUBAC, *A propos de l'allégorie chrétienne*, RSR, 1959, p. 6-43, critiquant à juste titre la thèse de J. PÉPIN, *Mythe et allégorie, Les origines grecques et les contestations chrétiennes*, Paris, 1958. — Cf. déjà du même auteur : *Typologie et allégorisme*, RSR, 1947, p. 180-226; et plus récemment, *Exégèse médiévale*, Ire Partie, p. 373-375.

[2] H. DE LUBAC, *Exégèse médiévale*, Ire Partie, p. 377-396.

[3] C. MONDÉSERT, *Clément d'Alexandrie*, p. 163-193. — H. DE LUBAC, *Histoire et esprit*, p. 150-166. — J. DANIÉLOU, *Origène*, Paris, 1948, p. 179-190. — « Il faut le reconnaître : l'héritage ou le souvenir des moralités de type philonien a grevé l'exégèse chrétienne d'un élément arbitraire et trop souvent empêché l'intelligence spécifiquement chrétienne de s'épanouir en plénitude » (H. DE LUBAC, *Exégèse médiévale*, Ire Partie, p. 207).

[4] Sur les méthodes d'analyse littéraire chez les grammairiens contemporains de saint Augustin, voir l'exposé de H. MARROU, *Saint Augustin et la fin de la culture antique*[2], Paris, 1949.

leur était plus inaccessible qu'à nous, quoique il en fussent moins éloignés dans le temps.

Aussi l'interprétation figurative de l'Ancien Testament, tant dans l'allégorie alexandrine que dans la *theôria* antiochienne, comporte-t-elle plus d'un élément de détail où l'ingéniosité des exégètes-théologiens nuit notablement à la valeur permanente et à l'autorité de leurs exégèses. Les applications qu'ils font des textes, soit à la vie spirituelle des chrétiens, soit aux divers aspects du mystère du Christ et de l'Église [2], indiquent une direction générale excellente; mais les significations particulières qu'ils attribuent à chaque fait, à chaque personnage, à chaque observance, à chaque rite, etc. sont souvent sans rapport direct avec l'expérience de foi des Israélites et le sens littéral des textes bibliques. La foi chrétienne est projetée sur les textes pour y faire surgir une floraison de symboles; cela ne prouve pas que ces symboles s'y trouvent objectivement de par la volonté de Dieu. Le théologien moderne doit donc faire un tri dans la végétation touffue des interprétations figurées proposées par les Pères; même lorsqu'elles sont communes à l'ensemble des anciens écrivains chrétiens, elles ne s'imposent pas nécessairement à son assentiment. Mais à quels critères recourir pour opérer ce tri? Seule une étude systématique, attentive à la fois aux exigences de la doctrine néo-testamentaire et à celles de la critique biblique, pourra permettre de le dire.

II. LE MOYEN-ÂGE

La théologie médiévale aborde le problème sous un angle un peu différent. Après avoir situé sa réflexion sur l'Ancien Testament dans le cadre de sa problématique propre, nous dirons quels ont été alors les efforts des théologiens les plus marquants.

1. LA PROBLÉMATIQUE

Sur un fond commun de civilisation chrétienne, la problématique générale du moyen-âge a connu une évolution sensible qui s'est répercutée en théologie et en exégèse.

[1] H. DE LUBAC, *Histoire et esprit*, p. 134 ss. — C. MONDÉSERT, *Clément d'Alexandrie*, p. 153 ss. — L. MARIÈS, *Études préliminaires à l'édition de Diodore de Tarse sur les Psaumes*, Paris, 1933, p. 7 ss. — On est ici au point de départ de la doctrine des quatre sens de l'Écriture, qui deviendra classique au moyen-âge : *historia, tropologia, allegoria, anagogia*. Sur les diverses formulations et les origines patristiques de cette formule, voir H. DE LUBAC, *Sur un vieux distique, Le quadruple sens de l'Écriture*, dans *Mélanges F. Cavallera*, Toulouse, 1948, p. 345-366; *Exégèse médiévale*, Ire Partie, p. 119-219.

[2] Les problèmes généraux de l'époque sont présentés dans l'*Histoire de l'Église* de FLICHE et MARTIN : t. 6, *L'époque carolingienne* (E. AMANN), p. 71-106, 303-314;

1. La culture

Toute culture conditionne d'une certaine manière l'attitude spontanée qu'adoptent ceux qui en sont nourris à l'égard de l'Écriture et des choses dont elle traite. Il a fallu, par exemple, que la culture alexandrine subît une profonde transformation pour que les Pères qui s'y rattachent (un Clément ou un Origène) s'intéressent aux aspects historiques du dessein de salut : leur univers de pensée n'est plus celui des philosophes païens qui les entourent [1]. Cependant, lors même qu'ils n'oublient pas cet aspect essentiel de la révélation chrétienne, leur tendance spontanée est d'allégoriser les textes de l'Ancien Testament pour chercher sous cette *lettre* une intelligibilité cachée qui en constitue l'*esprit*. Sans doute, dans leur pensée, cet *esprit* n'appartient-il pas au domaine des *Idées ;* il s'incarne en quelque sorte dans la vie de Jésus, l'Église et les sacrements chrétiens [2]. Néanmoins, en mille détails, leur exégèse reste marquée par les tendances de la culture alexandrine. Deux éléments s'y trouvent donc intimement associés : un principe fondamental, selon lequel l'Ancien Testament est une figure du Nouveau en vertu d'une disposition divine qui se rattache à la réalisation historique du salut ; un fait de culture, qui porte les écrivains à transposer les textes jusque dans leurs plus menus détails pour chercher sous leur surface apparente une réalité plus importante qui s'y cache. Le premier élément détermine l'esprit de l'exégèse ; c'est un élément théologique permanent qui vient du Nouveau Testament lui-même et que l'exégèse chrétienne ne saurait perdre à aucun prix. Le second fournit des procédés techniques ; c'est un élément secondaire adapté à un temps et un milieu déterminés.

t. 7, *L'Église au pouvoir des laïques* (E. AMANN, A. DUMAS), p. 484-536 ; t. 8, *La réforme grégorienne et la reconquête chrétienne* (A. FLICHE), p. 474 s. ; t. 9, *Du premier concile de Latran à l'avènement d'Innocent III* (A. FLICHE, R. FORVILLE, J. ROUSSET), p. 162-181 ; t. 10, *La chrétienté romaine* (A. FLICHE, C. THOUZELLIER, Y. AZAÏS), p. 341-424 ; t. 13, *Le mouvement doctrinal du XIe au XIVe siècle* (A. FOREST, F. VAN STEENBERGHEN, M. DE GANDILLAC). — E. GILSON, *L'esprit de la philosophie médiévale*[2], Paris, 1944. — J. DE GHELLINK, *Le mouvement théologique au XIIe siècle*[2], Bruxelles-Paris, 1948. — M. D. CHENU, *La théologie au XIIe siècle*, Paris, 1957 ; *Introduction à l'étude de saint Thomas d'Aquin*[2], Paris, 1954. — Sur l'exégèse de l'époque : C. SPICQ, *Exégèse médiévale*, SDB, t. 4, col. 591-627 ; *Esquisse d'une histoire de l'exégèse latine au moyen-âge*, Paris, 1944. — B. SMALLEY, *The Study of the Bible in the Middle Ages*[2], Oxford, 1952. — H. DE LUBAC, *Exégèse médiévale, Les quatre sens de l'Écriture*, Ire Partie, Paris, 1959 ; IIe Partie, t. 1, Paris, 1961. — Les théologiens médiévaux figurent dans le *Précis de patrologie* de F. CAYRÉ, t. 2, livre 4. On trouve en outre une notice sur chacun d'eux dans le DTC (avec indications bibliographiques). Sur la place de la Bible dans la spiritualité, voir l'article collectif *Écriture sainte et vie spirituelle*, DS, t. 411, col. 169-209.

[1] H. DE LUBAC, *A propos de l'exégèse allégorique*, RSR, 1959, p. 28-30.

[2] H. DE LUBAC, *Exégèse médiévale*, Ire Partie, p. 514-522.

Il faut s'attendre à trouver quelque chose de semblable au moyen-âge, à ceci près que, du VIIIe au XVe siècle, l'Occident est en perpétuelle évolution culturelle. L'époque carolingienne vit du legs de l'antiquité latine, reçu des rhéteurs de la romanité décadente et conservé dans les monastères chrétiens [1]. Aux XIe et XIIe siècles, époque des basiliques romanes, des croisades et de la chevalerie, l'art et les lettres sont marqués par un symbolisme envahissant [2] où le XIIIe siècle, époque des grandes universités, introduira des soucis rationnels de plus en plus affirmés [3]. Il en résulte chez les exégètes, un changement d'attitude sensible vis-à-vis des textes sacrés, de l'histoire qu'ils rapportent et des symboles qu'on y peut découvrir.

Au point de départ du moyen-âge, Bède le Vénérable [4] (mort en 735) peut être considéré comme le représentant-type de son époque. Or si son exégèse se contente très souvent de faire écho aux Pères qu'il connaît et dont il recueille les interprétations, ses préférences personnelles vont pourtant à la méthode allégorique de saint Grégoire le Grand [5], quelque peu marquée par la rhétorique du bas-empire. Le titre de son opuscule *De schematibus et tropis sacrae scripturae* [6] est significatif à cet égard; il montre que la technique exégétique de Bède est en rapport avec les règles de cette rhétorique. Aussi son effort vise-t-il à dépasser l'interprétation littérale (« vetera tantummodo de thesauro Scripturarum proferre, hoc est, solas litterae figuras sequi modo judaico ») pour mettre en œuvre l'interprétation allégorique (« allegoricum exsculpere sensum, qui nos vivaciter castigando, erudiendo, consolando reficit ») [7]. La méthode ainsi définie est complexe, puisque son ressort profond, sous-jacent à des techniques qui font date, retrouve la distinction paulinienne de la lettre et de l'esprit, de l'économie préparatoire et de l'économie définitive. Elle traverse pratiquement toute l'époque carolingienne, témoignant d'une culture chrétienne que dominent des principes théologiques permanents, mais dont certains aspects techniques sont voués à devenir caducs tôt ou tard [8].

Aux XIe et XIIe siècles, le P. Spicq croit discerner chez certains auteurs un souci de mieux mettre en évidence le sens littéral ou historique des

[1] FLICHE et MARTIN, *Histoire de l'Église*, t. 6, p. 71-106, 303-314; t. 7, p. 504-536. H. DE LUBAC, *Exégèse médiévale*, IIe Partie, t. 1, p. 53 ss.

[2] FLICHE et MARTIN, t. 8, p. 162-181; t. 13, p. 169-175.

[3] *Ibid.*, t. 13, p. 179-187.

[4] C. SPICQ, *Esquisse...*, p. 29-32.

Sur l'influence de saint Grégoire durant tout le haut moyen-âge, voir H. DE LUBAC, *Exégèse médiévale*, Ire Partie, p. 537-548.

[6] PL, 90, 175-186.

[7] *Prol. in Samuelem*, PL, 91, 499-500 (cf. C. SPICQ, *Esquisse...*, p. 16).

[8] C. SPICQ, *Esquisse...*, p. 17-25.

Écritures; il attribue le fait à un renouveau d'influence de saint Jérôme [1]. Mais le P. de Lubac s'inscrit en faux contre cette thèse [2]. D'une part, le haut moyen-âge, et Bède tout le premier, recourait déjà largement à l'autorité de saint Jérôme [3]. D'autre part, les auteurs où le P. Spicq voit une « lignée hiéronymienne » sont aussi bien des « grégoriens » que leurs autres contemporains [4]. Ce que tout le monde prise en saint Jérôme à cette époque, c'est le traducteur appuyé sur l'*hebraica veritas* plutôt que l'exégète. En outre, l'allégorisme traditionnel qui, à travers saint Grégoire, remonte à Origène, s'allie trop bien à la mentalité symbolique de l'époque [5] pour être abandonné de sitôt, même par les maîtres théologiens du XIIe siècle qui tenteront de l'exploiter systématiquement, comme on le dira plus loin [6]. Ce n'est pas que les penseurs de ce temps reprennent à leur compte les positions de la culture alexandrine, inattentive à la dimension historique du monde. Ils sont en effet les héritiers d'une théologie de l'histoire qui provient de la Bible elle-même et que saint Augustin a mise en forme pour eux [7]; ils l'expriment dans la théorie classique des âges du monde, qui suit le développement de l'histoire biblique à travers les interventions majeures de Dieu ici-bas [8]. Mais cela les conduit justement à chercher avant tout dans les âges préchrétiens une figuration symbolique de celui où nous vivons [9]. Quant à leur dépendance de l'antiquité patristique, elle est soulignée par le célèbre

[1] *Ibid*, p. 59.

[2] Cette réaction contre la thèse de C. Spicq et contre les appréciations de B. Smalley constitue pour une large part l'objet d'*Exégèse médiévale*, IIe Partie, tome 1.

[3] Exemples cités par C. Spicq lui-même, *op. cit.*, p. 15, 17, 20, 22, etc.

[4] H. DE LUBAC, *Exégèse médiévale*, IIe Partie, tome 1, p. 199-262.

[5] Sur cette mentalité symbolique, consulter surtout le chapitre que lui consacre M. D. CHENU, *La théologie au XIIe siècle*, p. 159-190. Au XIIIe siècle, le *Speculum majus* de Vincent de Beauvais prolongera ce courant (*infra*, p. 59, note 2). Quant à l'allégorisme traditionnel, qui se rattache à la tradition d'Origène, cf. H. DE LUBAC, *op. cit.*, Ire Partie, p. 221-238.

[6] Cf. *infra*, p. 56.

[7] E. GILSON, *L'esprit de la philosophie médiévale*, p. 365 ss. — M. D. CHENU, *La théologie au XIIe siècle*, p. 62-89. — H. DE LUBAC, *Exégèse médiévale*, Ire Partie, p. 467-478. Au XIIe siècle, on en trouve des synthèses chez Otton de Freising et Anselme de Havelberg (cf. *Exégèse médiévale*, IIe Partie, t. 1, p. 337); chez Rupert de Deutz (*ibid.*, p. 219-238) dans le *De victoria Verbi* (PL, 169, 1215-1502). Cf. Dom M. MAGRASSI, *Teologia e Storia nel Pensiero di Rupert di Deutz*, Rome, 1959.

[8] M. D. CHENU, *La théologie au XIIe siècle*, p. 74-76. Voir par exemple BÈDE LE VÉNÉRABLE, *Chronique*, PL, 90, 520 ss. — L'origine de cette représentation remonte à la *Cité de Dieu* de saint Augustin, livres 15-18.

[9] Par rapport à cette interprétation figurative de l'histoire, la « concorde » des Testaments telle que la comprend Joachim de Flore (XIIe siècle) constitue une nette déviation. Voir H. DE LUBAC, *Exégèse médiévale*, IIe Partie, t. 1, p. 437-484.

florilège exégétique de la *Glose ordinaire*, longtemps attribuée à Walafrid Strabon, mais qui doit être d'Anselme de Laon [1].

Le XIIIe siècle opère, sur le plan culturel, une manière de révolution. Ce n'est pas pour rien que la logique d'Aristote y marque des points et que sa science de la nature y prend le pas sur la vision symbolique des choses à laquelle se complaisait l'époque précédente [2]. L'exégèse aussi suit le mouvement. C'est pourquoi la recherche du sens littéral de l'Écriture, mieux précisé dans sa définition, supplante décidément l'usage illimité du procédé allégorique [3]. Les conditions sont devenues propices à une étude plus « objective » (au sens moderne du mot) des textes bibliques. L'Ancien Testament y sera valorisé « secundum litteram », dans son histoire, dans ses institutions, dans ses lois. Il faut toutefois remarquer, 1) que l'ancienne « allégorie » ne supposait aucune dévaluation de la « lettre » et de l' « histoire », qui en constituaient au contraire le fondement nécessaire [4]; 2) que la valorisation des textes « secundum litteram » ne sort pas des perspectives théologiques où l'ancienne économie prend un sens en fonction de sa fin, le Christ. L'Ancien Testament n'intéresse pas les interprètes pour lui-même, dans l'optique d'une science désintéressée à prétentions objectives, comme celle que préconisera le XIXe siècle [5]. S'il est vrai qu'il y a révolution culturelle et que ses incidences sur l'exégèse sont importantes, elle s'opère à l'intérieur d'une culture chrétienne dont les cadres de pensée sont inchangés pour l'essentiel.

2. Les problèmes pastoraux et l'apologétique

Aussi bien, la lecture et l'explication des textes sacrés répondent-ils avant tout, au début de la période dont nous parlons, à des nécessités pastorales : la prédication et la littérature d'édification [6]. Or il n'est rien qui exige moins la rigueur scientifique que ces genres, où la doctrine exposée et la force persuasive de celui qui la met en œuvre ont beaucoup plus d'importance que le contenu objectif des textes dont il était parti — si l'on définit ce contenu objectif en termes scientifiques! L'essentiel est que la doctrine exposée soit conforme au témoignage *global* de l'Écriture, tel que l'entend

[1] PL, 113, 67-152. Cf. C. SPICQ, *Esquisse...*, p. 111-113.

[2] FLICHE et MARTIN, *Histoire de l'Église*, t. 13, p. 182 ss. — M. D. CHENU, *Introduction à l'étude de saint Thoma, d'Aquin*, p. 11-34.

[3] C. SPICQ, *Esquisse...*, p. 204 ss.

[4] H. DE LUBAC, *Exégèse médiévale*, Ire Partie, p. 425-487.

[5] *Ibid.*, p. 484.

[6] C. SPICQ, *Esquisse...*, p. 14-16. — Sur la place de l'Écriture dans la spiritualité du haut moyen-âge, voir B. DE VRÉZILLE, art. *Écriture et vie spirituelle*, DS, t. 4/1, col. 169-187. — Dom J. LECLERCQ, dans L. BOUYER, *Histoire de la spiritualité chrétienne*, t. 2, *La spiritualité du moyen-âge*, Paris, 1961, p. 109-113, 152-155.

la tradition de l'Église [1]. Ainsi les sermons de saint Bernard sur le Cantique des Cantiques sont un monument de la littérature spirituelle, même si la valeur objective de leur exégèse est assez mince [2]. La liberté des prédicateurs et des auteurs spirituels dans l'usage des textes bibliques est d'ailleurs de tradition depuis l'époque patristique et elle le demeurera longtemps encore.

Les nécessités de la controverse exigeraient, en principe, davantage. Mais durant tout le moyen-âge, la discussion des théologiens occidentaux avec les Grecs ne roule pas sur l'Ancien Testament, et l'apologétique *contra Gentiles* (parmi lesquels il faut compter les musulmans) a de tout autres objectifs. Reste la polémique contre les Juifs et contre les albigeois [3]. Or ici, le moyen-âge ne fait guère que puiser dans un arsenal traditionnel. L'argumentation contre les Juifs continue celle de l'âge patristique [4]. Quant à la réfutation des albigeois, les livres de saint Augustin fournissent des arguments en quantité suffisante pour y pourvoir. On peut s'en rendre compte en parcourant, par exemple, le *Contra perfidiam Judaeorum* de Pierre de Blois [5], ou le *De fide catholica*

[1] H. DE LUBAC, *Exégèse médiévale*, IIe Partie, t. 1, p. 120 (à propos de Gerhoh de Reichersberg), p. 231 (à propos de Rupert de Deutz).

[2] C. SPICQ, *Esquisse...*, p. 119. — FLICHE et MARTIN, *Histoire de l'Église*, t. 13, p. 124 ss. — H. DE LUBAC, *Exégèse médiévale*, IIe Partie, p. 586-599, présente sous le jour le plus séduisant l'exégèse de saint Bernard. Il faut tenir compte du fait que seule l'intention générale de cette exégèse est en cause, non son aspect technique qu'envisage uniquement le P. Spicq. Saint Bernard exprime sa doctrine spirituelle à partir d'une Écriture longuement médité et déjà « intériorisée ». Mais que vaut, techniquement, le détail des interprétations? Sur l'ensemble de la question, voir P. DUMONTIER, *Saint Bernard et la Bible*, Paris, 1953. — Dom J. LECLERCQ, *Saint Bernard et la tradition biblique d'après les Sermons sur le Cantique*, dans *Sacris erudiri*, 1960, p. 225-248 (surtout 225-232); art. *Écriture et vie spirituelle*, DS, t. 4/1, col. 187-195.

[3] Juifs et manichéens représentent alors les deux « hérésies » opposées, auxquelles l'Église a dû faire face depuis l'antiquité pour sauver la valeur de l'Ancien Testament sans cesser de l'interpréter en fonction du Nouveau Testament (cf. *supra*, p.28 -37). Voir les textes cités par H. DE LUBAC, *Exégèse médiévale*, IIe Partie, t. 1, p. 122-125.

[4] A. LUKYN WILLIAMS, *Adversus Judaeos, A Bird's Eye View of Christian Apologiae until the Renaissance*, Cambridge, 1935 (toute la deuxième partie de l'ouvrage). — B. BLUMENKRANZ, *Juifs et chrétiens dans le monde occidental, 430-1096*, Paris, 1960. — F. VERNET, art. *Juifs (Controverse avec les)*, DTC, t. 8/1, col. 1887-1899 (de 1100 à 1500). — H. DE LUBAC, *Exégèse médiévale*, Ire Partie, p. 526 s. (rôle de l'allégorie dans l'apologétique médiévale); IIe Partie, t. 1, p. 128-187. Le problème est examiné du point de vue juif par S. W. BARON, *Histoire d'Israël, Vie sociale et religieuse*, t. 4, *Rencontre de l'orient et de l'occident*, tr. fr., Paris, 1961.

[5] PL, 207, 825-872. — Voir encore : PIERRE LE VÉNÉRABLE, *Contra Judaeos*, PL, 189, 507-650. — On compte à la même époque un nombre respectable d'ouvrages intitulés : *Disputatio Judaei et christiani* (PL, 159, 1007-1036) ou *Altercatio synagogae et ecclesiae* (cf. H. DE LUBAC, *op. cit.*, IIe Partie, t. 1, p. 128-153). Au siècle suivant, la tradition est continuée par une œuvre comme le *Pugio fidei adversus Judaeos et mauros*, de Raymond MARTINI (1278), cf. F. VERNET, DTC, t. 8/1, col. 1893.

contra haereticos sui temporis praesertim albigenses, d'Alain de Lille [1], deux œuvres du XIIe siècle dont les matériaux n'ont rien de vraiment original.

Ce ne sont donc ni la pastorale ni la controverse qui vont apporter du neuf sur le sujet qui nous occupe. Il en ira autrement de la théologie systématique, dont les maîtres scolastiques vont tendre à faire une science rigoureuse [2].

3. Le problème politique

Il faut enfin signaler un élément non négligeable de la civilisation médiévale : l'intégration complète de la société civile et de la société religieuse s'y trouve réalisé à l'intérieur de la notion complexe de chrétienté [3]. Non que la distinction des deux pouvoirs n'existe pas : elle s'affirme au contraire jusque dans les luttes du sacerdoce et de l'empire. Mais les deux pouvoirs s'exercent dans une société unique, qui se pense elle-même comme le « peuple de Dieu » celui de l'alliance nouvelle, spirituel en son essence profonde, mais ayant pris une forme concrète héritée de la *romanitas*. Or il y a un parallélisme indéniable entre cette conception et le statut d'Israël, peuple de Dieu dans l'alliance ancienne. Certes, des modifications radicales sont intervenues depuis que le Christ a mis fin à la disposition préparatoire. Mais de même que Dieu déléguait autrefois ses pouvoirs sur son peuple à son Oint, le roi d'Israël, figure du Christ-roi, et au grand-prêtre, chef religieux, figure du Christ-prêtre, ainsi le Christ, chef du peuple nouveau, a-t-il chargé deux hommes de régir celui-ci : l'empereur, bras séculier de la chrétienté, et le pape, son chef spirituel [4]. La tension entre

[1] PL, 210, 303-430. Sur le problème albigeois, voir FLICHE et MARTIN, t. 10, p. 112-138, 291-339. Sur Alain de Lille, *ibid.*, t. 13, p. 142-146. Signalons encore la *Summa contra haereticos* de Guillaume Prévostin de Crémone; le *Liber contra Manichaeos* édité par F. STEGMÜLLER, *Mélanges E. Gilson*, Paris, 1959, p. 563-611.

[2] *Infra*, p. 53, note 4.

[3] Le sujet est traité non seulement dans les histoires de l'Église, mais dans tous les livres qui étudient l'histoire ou la civilisation au moyen âge. Voir par exemple, dans FLICHE et MARTIN, t. 10, p. 29 ss., la conception que se faisait Innocent III de la chrétienté au moment de son apogée. Cf. M. J. CONGAR, *Église et cité de Dieu chez quelques auteurs cisterciens à l'époque des croisades*, dans *Mélanges E. Gilson*, p. 173-202.

[4] On reconnaît là ce que l'on a appelé l'« augustinisme politique » de Grégoire VII, exprimé notamment dans les *Dictatus Papae* : H. X. ARQUILLIÈRE, *L'augustinisme politique*, Paris, 1934; *Saint Grégoire VII, Essai sur sa conception du pouvoir pontifical*, Paris, 1934. — Cf. A. FLICHE, dans FLICHE et MARTIN, t. 8, p. 79 ss. — Sur la théologie sous-jacente à ces conceptions politiques, et notamment la conception du Christ-Roi : Dom J. LECLERCQ, *L'idée de la royauté du Christ au moyen-âge*, Paris, 1959. L'idée était déjà à la base de la politique religieuse de Charlemagne : E. DELARUELLE, *Charlemagne et l'Église*, RHEF, 1953, p. 165-199.

les deux pouvoirs ne fait que souligner leur égale dépendance de la même autorité suprême : celle du Christ.

Puisque la chrétienté se voit elle-même comme le nouveau peuple de Dieu, il est naturel que, dans cette perspective, elle pense ses rapports avec les non-chrétiens d'une façon analogue à celle dont l'ancien Israël concevait ses rapports avec les nations étrangères. La croisade prend ainsi une allure de guerre sainte qui lui vient droit des livres de Josué, des Juges et de Samuel [1]. Au contraire, le problème posé par les Juifs, qui subsistent en pleine chrétienté comme un corps inassimilé, est en quelque sorte intérieur au peuple de Dieu, religieux plus que politique ; si l'Église est essentiellement « ecclesia ex gentibus », comme le pensait déjà l'époque patristique [2], les Juifs n'y sont pourtant pas des étrangers ; ce sont des fils infidèles, aveugles comme leur mère la Synagogue [3] ; on stigmatise leur *perfidia*, mais on prie Dieu que le voile soit enlevé de leur cœur afin qu'ils parviennent à la foi entière [4]. Enfin puisque la chrétienté est l'héritière légitime d'Israël, il est naturel qu'elle s'efforce de sacraliser comme le peuple de l'ancienne alliance toutes ses institutions sociales et politiques. De là une résurgence d'idées et de rites provenant en droite ligne de l'Ancien Testament, comme le caractère sacré de l'institution royale et la liturgie du sacre des rois.

Cet effort pour transformer l'empire de César en Royaume de Dieu fait, pour une part, la grandeur d'une civilisation qui se veut intégralement chrétienne. Mais la médaille a son revers. D'un côté, l'héritage de l'empire théodosien comporte de dangereuses équivoques, dans la mesure où les empereurs chrétiens ont repris à leur compte les responsabilités qu'avaient les empereurs païens vis-à-vis du culte national. D'un autre côté, l'imitation trop servile de l'Ancien Testament risque d'entraîner une certaine régression du statut du peuple chrétien vers le stade où se trouvait le peuple de Dieu

[1] A. Fliche dans Fliche et Martin, t. 8, p. 287, 294. — Dom J. Leclercq, *op. cit.*, p. 58 ss. — L'idée de croisade a été étudiée dans une série d'articles par E. Delaruelle, *Essai sur la formation de l'idée de croisade*, dans *Bulletin de Littérature Ecclésiastique*, 1941, p. 24-25, 86-103 ; 1944, p. 13-46, 73-90 ; 1953, p. 226-239 ; 1954, p. 50-63 ; 1960, p. 242-257 ; *L'idée de croisade chez saint Bernard*, dans *Mélanges saint Bernard*, Dijon, 1954, p. 54-67 ; *L'évolution de l'idée de croisade au XIIIe siècle*, Congrès international des sciences historiques de Rome, *Atti del Congresso*, Rome, 1955, p. 381. — Dans une synthèse historique : P. Alphandery et A. Dupront, *La chrétienté et l'idée de croisade*, Paris, 2 vol., Paris, 1955 et 1959.

[2] M. Simon, *Verus Israel*, p. 136.

[3] On connaît la représentation de la Synagogue au porche de la cathédrale de Strasbourg. Le symbole provient directement des commentaires patristiques sur 2 Cor 3, 14-15. Voir encore le commentaire de saint Thomas, *In epistolam 2^am ad Corinthios*, cap. 3, lect. 3 : le voile posé sur le visage des Juifs les empêche de comprendre le sens des figures que renferme l'Ancien Testament.

[4] H. de Lubac, *Exégèse médiévale*, IIe Partie, t. 1, p. 153-181.

au temps des préparations et des préfigurations [1]. Ainsi, la royauté sacrale de l'Ancien Testament a épuisé sa signification providentielle depuis le jour où le Christ en gloire en a accompli la figure par sa royauté « qui n'est pas de ce monde-ci » (Jn 18, 36 s.). Quand la chrétienté médiévale reprend le même schème de pensée pour attribuer à ses rois une délégation de pouvoir issue directement du Christ-Roi, veut-elle simplement exprimer ce principe fondamental que « toute autorité vient de Dieu » (Rom 13, 1)? Ne réintroduit-elle pas plutôt à l'intérieur des institutions d'Église la confusion du plan politique et du plan spirituel qui était de règle dans les états antiques, qui jouait encore un rôle essentiel dans la pédagogie divine de l'Ancien Testament, mais qui est en principe abolie depuis la venue du Christ? De toute façon, on constate que l'Ancien Testament est constamment présent à l'horizon de la pensée, même au niveau de la civilisation temporelle où sa présence risque de devenir envahissante. A plus forte raison dans le domaine de la théologie.

II. LES EFFORTS DES THÉOLOGIENS

La théologie du haut moyen-âge s'exprimait surtout dans la prédication et la littérature monastique d'édification [2]. La présence de l'Ancien Testament s'y affirmait partout sans qu'il fût besoin de développer dans un traité spécial une interprétation chrétienne qui allait alors de soi [3]. A partir du XIIe siècle, on assiste à un effort de systématisation qui peu à peu modifie la méthode même de la théologie afin de lui donner statut de science [4]. A l'origine, le travail essentiel du maître en théologie était le commentaire scripturaire (la *sacra pagina*, la *sacra doctrina*), portant aussi bien sur l'Ancien Testament que sur le Nouveau [5]. Jusqu'en plein XIIIe siècle, cela reste le cadre de son enseignement ordinaire. Mais on en arrive bientôt à classer dans un ordre logique les questions doctrinales les plus importantes. Ainsi naissent les *Sommes*, dont la plus célèbre est le *Livre des sentences* de Pierre

[1] M. D. CHENU, *La théologie au XIIe siècle*, p. 216-220. — Dom J. LECLERCQ, *L'idée de la royauté du Christ au moyen âge*, p. 42-51.

[2] Dom J. LECLERCQ, *L'amour des lettres et le désir de Dieu. Initiation aux auteurs monastiques du moyen âge*, Paris, 1957 (notamment le chap. 5 : Les lettres sacrées, p. 70-86).

[3] H. DE LUBAC, *Exégèse médiévale*, Ire Partie, chap. 5, p. 305-363. — Sur l'importance du courant monastique pour l'élaboration de l'exégèse typologique, *ibid.*, p. 571-586.

[4] M. D. CHENU, *La théologie comme science au XIIIe siècle*[3], Paris, 1957.

[5] C. SPICQ, *Esquisse...*, p. 64-69. — H. DE LUBAC, *Exégèse médiévale*, Ire Partie, p. 56 ss, 83-85, 88 ss., 112 s.

Lombard (mort en 1160). Voilà désormais le *Manuel* des étudiants en théologie. Ensuite, les *quaestiones disputatae* développées en marge des cours généraux imposent leur genre littéraire aux *Sommes*, dont les articles sont traités comme autant de *quaestiones*[1]. Ce sera le cas dans la *Somme théologique* de saint Thomas d'Aquin. Quel est, dans ce nouveau cadre, la place accordée à l'Ancien Testament? A vrai dire, les questions qui le concernent ne sont jamais rassemblées en un seul endroit, comme on ferait aujourd'hui dans un traité *De Priore Testamento*. Mais elles ne sont jamais non plus tenues pour négligeables, et on leur accorde toute l'attention qu'elles méritent[2]. Donnons-en quelques exemples, d'Hugues de Saint-Victor à saint Thomas d'Aquin.

1. Hugues de Saint-Victor[3]

Hugues de Saint-Victor (mort en 1141) reste profondément tributaire de l'âge précédent, où l'exposé de la doctrine et de la spiritualité trouvait son expression naturelle dans le commentaire allégorique de l'Écriture, et notamment de l'Ancien Testament: *secundum allegoriam, tropologiam, anagogiam*[4]. Mais il se préoccupe aussi de donner à la réflexion théologique fondée sur l'Écriture une allure plus systématique[5]. Partant d'une classification raisonnée des sens scripturaires qu'il emprunte à l'usage courant[6], il rappelle que toute intelligence « mystique » des textes (l'un des trois sens « spirituels ») repose sur le sens littéral[7]: « Lege ergo Scripturam, et disce primum diligenter quae corporaliter narrat... Neque ego te perfecte subtilem posse fieri in allegoriam, nisi prius fueris in historia. »[8]

[1] A. Forest, dans Fliche et Martin, *Histoire de l'Église*, t. 13, p. 147 ss. — H. de Lubac, *Exégèse médiévale*, Ire Partie, p. 94 ss., 111-117; IIe Partie, t. 1, p. 418-435 (à partir de l'école de Saint-Victor, on voit éclater les trois disciplines qu'unissait jusque là leur commun rattachement à l'Écriture : exégèse, théologie et spiritualité).

[2] Pour le XIIe siècle, voir M. D. Chenu, *La théologie au XIIe siècle*, p. 210-220 (L'Ancien Testament dans la théologie médiévale).

[3] Fliche et Martin, t. 13, p. 113 ss. — F. Cayré, *Précis de patrologie*, t. 2, p. 437-445. — R. Baron, *Science et sagesse chez Hugues de Saint-Victor*, Paris, 1957; *Hugues de Saint-Victor, Contribution à un nouvel examen de son œuvre*, dans *Traditio*, XV, 1959, p. 223-297. — D. van der Eynde, *Essai sur la succession et la date des écrits de Hugues de Saint-Victor*, Rome, 1960. — H. de Lubac, *Exégèse médiévale*, IIe Partie, t. 1, p. 287-359.

[4] Sur les diverses classifications des sens, voir H. de Lubac, *op. cit.*, Ire Partie, p. 139-170, 408-423. La formule classique remonte au VIIe siècle (*ibid.*, p. 421).

[5] M. D. Chenu, *La théologie au XIIe siècle*, p. 200-209.

[6] C. Spicq, *Esquisse...*, p. 95-101.

[7] *De scripturis et scriptoribus sacris*, PL, 175. — Cf. C. Spicq, *Esquisse...*, p. 95-96.

[8] *Eruditio didascalica*, PL, 176, 790. Cf. *De sacramentis*, 1, Prol.; PL, 176, 183 s. — Cette importance de la lettre et de l'histoire n'a rien que de traditionnel;

Cette attention au sens littéral et à l'histoire est dans la saine tradition, non seulement de saint Jérôme, mais aussi de saint Augustin et de saint Grégoire, dont Hugues dépend plus encore que de saint Jérôme [1]. Elle lui permet de mettre en évidence une « histoire de la révélation » à laquelle tous ses contemporains sont aussi attentifs, mais qu'il exploite peut-être mieux que la plupart d'entre eux [2]. Ce n'est d'ailleurs là, à ses yeux, qu'un premier pas dans l'étude de la *sacra doctrina*. Celle-ci ne se découvre en totalité que grâce à l'exégèse allégorique, qui met en évidence tous les *sacramenta* renfermés dans l'Écriture. Le grand traité *De sacramentis christianae fidei* [3] constitue à cet égard une sorte de propédeutique qui introduit les étudiants à l'étude doctrinale des textes sacrés, au delà de leur étude littérale et historique. Le livre I expose « conditionem omnium rerum a principio primo cum lapsu hominis et his quae postea ad restaurationem ejus usque ad adventum Verbi praeparata sunt » (2, *1*, 1); le livre 2 traite « de incarnatione Verbi et tempore gratiae ». L'ordre de l'ouvrage suit donc celui du dessein de salut. Au cours du livre I, Hugues explique que dès la chute de l'homme, Dieu a commencé d'établir ici-bas les *sacramenta* destinés à le sauver (1, *8*, 12); qu'au cours des changements des temps, il n'y a pas eu modification substantielle de la foi, dont l'objet fut toujours le Dieu créateur et le Christ rédempteur (1, *10*, 6-8). Puis il examine en détail les *sacramenta* de la Loi naturelle (1, *11*) [4] et ceux de la Loi écrite (1, *12*) [5]; cette dernière constitue, dans son esprit, une économie religieuse complète, comportant « praecepta, sacramenta et promissa » (1, *12*, 4). Tout l'ensemble de ces éléments est repris dans l'opuscule *De sacramentis legis naturalis et scriptae* [6]. Ainsi l'Ancien Testament conserve sa consistance propre, à l'intérieur d'une présentation de toute la théologie en forme d'histoire sainte.

Au delà de l'initiation élémentaire, Hugues envisage un dernier stade de la connaissance théologique qui, reprenant l'Écriture entière, mettrait

cf. H. DE LUBAC, *Exégèse médiévale*, Ire Partie, p. 425-439. Noter par exemple ce texte de Bérengaud : « Quisquis moralem et spiritalem intelligentiam in divinis scripturis investigare desiderat, necesse est ut historiae intelligentiam prius possideat » (cité *ibid.*, p. 432 s.). Comme le souligne le P. de Lubac, la position d'Hugues de Saint-Victor ne constitue pas, sur ce point précis, un tournant décisif de l'exégèse, comme l'assurent le P. Spicq et surtout Miss B. Smalley (*op. cit.*, IIe Partie, t. 1, p. 288 ss.).

[1] H. DE LUBAC, *ibid.*, p. 328-339.

[2] *Ibid.*, p. 339-359.

[3] PL, 176, 173-618. — Sur le but de ce livre, voir H. DE LUBAC, *op. cit.*, Ire Partie, p. 45; IIe Partie, t. 1, p. 337.

[4] PL, 176, 343-348.

[5] PL, 176, 347-364. — Hugues répartit ainsi l'histoire du salut, à la suite de saint Augustin, en quatre étapes (cf. H. DE LUBAC, *op. cit.*, IIe Partie, t. 1, p. 341 s.).

[6] PL, 176, 17-42.

en valeur les *sacramenta* signifiés par chacun de ses textes au moyen de l'allégorie. Ce serait l'interprétation théologique par excellence, ayant pour arrière-plan l'interprétation littérale dont on était parti. Le projet ne manque ni d'ambition ni de grandeur. On en trouve des réalisations partielles dans les *Notes explicatives* sur les Thrènes, Joel et Abdias [1], les opuscules *De arca Noe morali* et *De arca Noe mystica* [2], les *Allegoriae in Vetus Testamentum* [3] qui semblent provenir plutôt de Richard de Saint-Victor, ainsi que dans plusieurs ouvrages de ce dernier [4] : commentaire du Cantique [5], traité *De la vision d'Ézéchiel* [6], traité *De l'Emmanuel* [7], etc... Mais il faut bien reconnaître que cette exégèse allégorique systématisée est d'inégale valeur. Même les interprétations reçues de la tradition ancienne comportent, dans le détail, une part d'artifice assez importante [8]. En outre, certaines allégories répondent à la mentalité d'une époque où toutes les choses de la nature (animaux, plantes, pierres, etc.) sont traitées en symboles par les littérateurs et les artistes; dans ces cas, l'artifice est plus visible encore [9]. Aussi certaines constructions symboliques édifiées sur les textes de l'Ancien Testament sont-elles plus d'une fois sans rapport profond avec une authentique exégèse littérale, quoique celle-ci en constitue le fondement théorique. La théologie chrétienne est projetée sur les textes et exposée à partir d'eux; mais son contenu se trouve-t-il objectivement aux endroits auxquels on le rattache? C'est une autre question. Saint Thomas réagira fortement contre cette façon de faire (cf. *Somme Théologique*, I[a], q. 1, art. 10, ad 1).

Il arrive même que le souci de ne laisser perdre aucun des détails qui se rencontrent dans les textes de l'Ancien Testament alourdisse étrangement la théologie du Nouveau [10]. Si tous les détails des sacrifices, des rites, des observances juives, doivent obligatoirement avoir leur contre-partie dans l'économie chrétienne, ne risque-t-on pas de mouler artificiellement

[1] PL, 175, 252-406.

[2] PL, 176, 618-680 et 681-700. — Cf. H. DE LUBAC, *op. cit.*, IIe Partie, t. 1, p. 317-328. — Sur le genre littéraire des *Allegoriae*, voir M. D. CHENU, *La théologie au XIIe siècle*, p. 196-198, 206-209.

[3] PL, 175, 252-406.

[4] Sur Richard de Saint-Victor : F. CAYRÉ, *Précis de Patrologie*, p. 445-451. — FLICHE et MARTIN, *Histoire de l'Église*, t. 13, p. 118 s. — C. SPICQ, *Esquisse...*, p. 128-131. — H. DE LUBAC, *Exégèse médiévale*, IIe Partie, t. 1, p. 387-418.

[5] PL, 196, 527-600.

[6] PL, 196, 405-524. Cf. H. DE LUBAC, *op. cit.*, p. 387 ss.

[7] PL, 196, 601-666.

[8] Cette exégèse allégorique de l'Ancien Testament a été vulgarisée, à un niveau plus populaire, par la *Bible des pauvres* (XIIe-XIIIe siècle). Cf. H. ROST, *Die Bibel im Mittelalter*, Augsbourg, 1939, p. 214-231. Celle-ci aura une suite dans les innombrables *Bibles moralisées*.

[9] M. D. CHENU, *La théologie au XIIe siècle*, p. 161-172.

[10] *Ibid.*, p. 212-216.

celle-ci sur ses préfigurations, comme si ces dernières étaient des modèles, et non des ombres imparfaites ? Ce n'est point par hasard qu'à cette époque la liturgie [1] se surcharge, dans ses textes et ses rites, de symbolismes empruntés à l'Ancien Testament : elle recueille les fruits de l'exégèse contemporaine. Mais parfois, on dirait qu'elle « judaïse », comme la politique du temps.

2. De Pierre Lombard à Alexandre de Halès

Chez Pierre Lombard [2], la place allouée à l'Ancien Testament est plus restreinte, mais non moins significative. Au livre 3 des *Sentences* (dist. *25*, 1-3), on examine le problème de la foi au Christ dans l'Ancien Testament. Par la suite, on étudie en détail les dix commandements de l'ancienne Loi (3, *37-40*), ce qui revient à étudier l'économie ancienne *sub specie legis*. Enfin, on traite brièvement des sacrements de l'ancienne Loi, notamment de la circoncision (4, *1*, 5-11) ; on pose ainsi le problème de la justification et de la sanctification sous le régime de la Loi [3]. Cette façon d'aborder le problème s'impose naturellement à tous les commentateurs des *Sentences*, qui s'étendent sur les questions plus largement que ne faisait le Maître. Ainsi, saint Bonaventure consacre des pages importantes à la foi de l'Ancien Testament [4] (*In Sent.* 3, *25*), à ses lois [5] (3, *37-40*), à ses sacrements [6] (4, *1*, 5-11, à compléter par 4, *2*, 1).

Si dans sa *Somme*, Alexandre de Halès [7] bouleverse le plan adopté par Pierre Lombard sans revenir pour autant à l'ordre historique suivi par Hugues de Saint-Victor, ce n'est pas au détriment du sujet qui nous occupe. Dans la troisième partie de son ouvrage, il s'arrête très longuement sur la Loi naturelle (3, *pars 2*, *inq.* 2) [8], puis sur la Loi de Moïse (3, *2*, *inq.* 3) [9], avant de passer à la Loi évangélique (3, *2*, *inq.* 4). Il examine aussi le problème

[1] DURAND DE MENDE, *Rationale divinorum officiorum*, trad. fr. de C. BARTHÉLÉMY, 5 vol., Paris, 1854. Cet usage immodéré du symbolisme (qui s'explique aisément en liturgie) était déjà notable chez les prédécesseurs de Durand : Amalaire de Metz, Yves de Chartres, Rupert de Deutz, Jean Beleth.

[2] FLICHE et MARTIN, *Histoire de l'Église*, t. 13, p. 157 s.

[3] Il faudrait citer parallèlement la *Summa sententiarum* recueillie dans les œuvres de Hugues de Saint-Victor (PL, 176, 42-174). On y disserte *De fide antiquorum* (1, 3) et l'on consacre un traité entier aux *sacramenta* et aux préceptes de l'ancienne Loi (4). Il faut noter cependant, à la suite du P. Congar, qu'il y a une différence de ton entre Hugues de Saint-Victor et Pierre Lombard quand ils traitent de la valeur des sacrements de l'ancienne Loi. Cf. M. J. CONGAR, *Le sens de l'économie salutaire dans la théologie de saint Thomas d'Aquin*, *Festgabe Lortz*, Baden-Baden, 1957, p. 100.

[4] Saint BONAVENTURE, *Commentaire des Sentences*, éd. Vivès, t. 4, p. 543-561.

[5] *Ibid.*, t. 5, p. 147-240.

[6] *Ibid.*, t. 5, p. 261-281 et 285-290.

[7] Alexandre DE HALÈS, *Summa theologica*, éd. Quaracchi, 5 vol., 1924-1948.

[8] *Ibid.*, t. 5, p. 338-364.

[9] *Ibid.*, t. 5, p. 366-836 (soit un bon tiers du volume).

de la foi au Christ dans l'Ancien Testament (3, *3*, *inq.* 1, *tract.* 2, q. 1, cap. 3 et 4). Reste l'aspect proprement historique de l'Ancien Testament, qui n'est que sommairement abordé, à propos du temps de l'incarnation (3, *3*, *pars* 1, *tract.* 2, q. 1, *sect.* 1, commentant le texte de Gal 4, 4 sur la « plénitude des temps »). On voit que l'essentiel est dit.

3. Saint Thomas d'Aquin

A mesure que la nouvelle méthode théologique s'élabore, l'ancienne expression de la *sacra doctrina* à base d'exégèse allégorique apparaît de moins en moins adaptée à ses fins; au contraire, l'exégèse littérale gagne du terrain, jusqu'au moment où saint Thomas en pose fermement les principes [1]. Le sens littéral, même dans l'Ancien Testament, est le seul sens du *texte* biblique; le sens spirituel (ou typique, ou mystique) est en fait le sens des *choses* dont parle l'Écriture [2] — autrement dit : le rapport intelligible que reconnaît la foi entre les événements, les personnages et les institutions de l'ancienne économie, et le mystère du salut advenu dans le Christ, vécu dans l'Église, consommé dans la gloire [3]. Ce rapport constitue une signification réelle et objective; mais il ne renferme rien qui ne soit exprimé en clair quelque part dans les textes. Aussi bien, quand on argumente pour prouver qu'une doctrine se trouve dans l'Écriture, le recours au sens spirituel est-il inutile : seul le sens littéral a valeur de preuve en théologie [4]. Saint Thomas prend ainsi ses distances vis-à-vis de la méthode préconisée par Hugues de Saint-Victor. Mais, bien entendu, en posant un tel principe, il suppose que le sens littéral de toute l'Écriture a une portée théologique; bien mieux, que son unique objet est le mystère du Christ révélé en plénitude dans le Nouveau Testament. Dans la pratique, il ne se fait d'ailleurs pas faute de commenter allégoriquement les Psaumes ou le Cantique des cantiques, ni d'appliquer systématiquement au mystère du Christ le texte des oracles prophétiques, dans les expositions scripturaires qui constituent son cours habituel de théologie [5].

[1] C. Spicq, *Esquisse...*, p. 206 ss., 273-288. — Les principes thomistes de l'exégèse scripturaire sont, en fait, à la base de tous les exposés postérieurs, par exemple celui de F. X. Patrizi (*infra*, p. 83, note 2).

[2] Cette conception n'est pas une complète nouveauté. Cf. H. de Lubac, *Exégèse médiévale*, Ire Partie, p. 493-498.

[3] C'est la définition plus ancienne de l'allégorie : « Allegoria est cum verbis sive rebus mysticis praesentia Christi et Ecclesiae sacramenta signantur » (Bède le Vénérable, *De Tab.*, 1, 6, PL, 91, 410). Cf. H. de Lubac, *Exégèse médiévale*, Ire Partie, p. 500. L'allégorie a donc pour objet tout le mystère du Christ et de son Église : « Ce que tout l'Ancien Testament préfigure, c'est tout le mystère de notre rédemption » (*ibid.*, p. 501); non des idées, mais des réalités concrètes qui nous deviennent accessibles dans des faits d'histoire : « futura mysteria » (*ibid.*, p. 504 s.).

[4] S. Th., Ia, q. 1, art. 10; *Quodlibet* 7, q. 6, art. 14-16; *In Galatas*, cap. 4, lectio 7.

[5] M. D. Chenu, *Introduction à l'étude de saint Thomas*, p. 199-225.

Mais passons à la *Somme théologique*. Le problème de la foi au Christ dans l'Ancien Testament n'y est examiné que de façon occasionnelle (IIª IIæ, q. 2, art. 7), après que le principe du développement des articles de foi a été fermement posé (q. 1, art. 7). C'est dans le traité des Lois que la Loi ancienne est étudiée en détail (Iª IIæ, q. 98-105, 107), entre la Loi naturelle et la Loi évangélique (cf. Alexandre de Halès). La manière dont on en traite et les questions posées à propos d'elle montrent d'ailleurs que le concept de « Loi » est élargi jusqu'à embrasser l'ensemble de la « disposition » ancienne, préparation et préfiguration de la nouvelle à l'intérieur du dessein de salut [1]. L'idée qui domine cette présentation est celle de la pédagogie divine, conduisant les hommes vers le Christ à travers des institutions successives (cf. Hugues de Saint-Victor). La théologie augustinienne de l'histoire constitue donc le fond du tableau; on la retrouve au traité de l'incarnation, quand saint Thomas s'interroge sur des raisons pour lesquelles le Verbe s'est incarné « in plenitudine temporum » (IIIª, q. 1, art. 5-6; cf. Alexandre de Halès).

Que, par ailleurs, Thomas cède encore au goût allégorique de son temps [2] quand il explique le sens figuratif des préceptes juridiques et surtout cérémoniels de l'Ancien Testament, envisageant successivement leur justification *secundum rationem litteralem* puis *secundum rationem figurativam* sans trop se préoccuper de fonder rigoureusement la seconde sur la première, c'est un fait qui ne retranche rien à la rigueur de ses principes. Il est vrai aussi que la dimension proprement historique de l'Ancien Testament, c'est-à-dire le déroulement interne de son histoire, disparaît quelque peu derrière son aspect institutionnel, qui occupe le devant de la scène. Sur ce point encore, Thomas se conforme à la place faite à l'histoire dans la problématique philosophique du XIIIe siècle, et surtout peut-être dans l'aristotélisme dont il applique avec succès les méthodes à la théologie. Ajoutons qu'en plaçant l'étude de l'Ancien Testament dans le traité des Lois, il n'innove en aucune façon : Alexandre de Halès procédait déjà ainsi. Pourtant, entre le *De sacramentis* d'Hugues de Saint-Victor et la *Somme théologique*, on observe un certain glissement. Chez le Victorin, la présentation de toute la théologie suivant l'ordre historique du dessein de salut situait d'emblée la Loi ancienne dans une perspective d'histoire sainte. Le reclassement des traités opéré par saint Thomas fait du *De legibus* (Iª IIæ, q. 90-108), cadre immédiat du traité de la Loi ancienne, un traité de théologie morale.

[1] M. D. Chenu, *La théologie de la Loi ancienne selon saint Thomas*, RTh, 1961, p. 485-497.

[2] *Supra*, p. 58, note 8. On se souviendra que le *Speculum majus* de Vincent de Beauvais est exactement contemporain de saint Thomas. Sur la Bible dans l'art des cathédrales au XIIIe siècle, voir E. Mâle, *L'art religieux du XIIIe siècle en France*, Paris, 1902.

Cette façon de procéder pèsera assez lourdement sur la théologie ultérieure [1]. Mais l'essentiel est de remarquer que saint Thomas accorde une place importante à l'Ancien Testament dans sa théologie; que la façon dont il en traite reprend le meilleur de la tradition patristique, surtout augustinienne; qu'il cherche à en discipliner l'exégèse de manière quasi scientifique en élaborant sa notion de sens littéral.

III. LA CONTRE-RÉFORME

Par contre-réforme, nous entendons la période qui va du XVIe siècle au XIXe. Un déplacement des problèmes et une nouvelle évolution de la méthode théologique y commandent un certain changement d'attitude des théologiens à l'égard de l'Ancien Testament.

1. ÉVOLUTION DANS LES PROBLÈMES ET DANS LA MÉTHODE THÉOLOGIQUE [2]

1. Évolution interne de la théologie

Il serait trop long d'examiner en détail l'évolution de la problématique et de la méthode théologiques à l'époque de la Renaissance et à l'âge classique. Il faut signaler du moins quelques faits qui commandent en partie l'attitude prise par les théologiens à l'égard de l'Ancien Testament et l'usage qu'ils en font.

a) De l'Écriture comme lieu théologique. — Le XIIe siècle identifiait l'Écriture avec la *sacra doctrina* elle-même. Par la suite, le recours à la méthode des *quaestiones* habitua les théologiens à y chercher des citations décisives pour résoudre les problèmes qu'ils agitaient; elle fut comme un arsenal d'*auctoritates* qui emportaient nécessairement l'assentiment. Bien entendu, le commentaire vivant des textes demeurait toujours à l'arrière-plan de leur allégation dans la *disputatio:* quand on voit saint Thomas citer un texte d'Écriture dans la Somme, il ne faut pas oublier de consulter ses *expositiones* pour voir de quelle manière il l'expliquait.

Au XVIe siècle, Melchior Cano, qui goûte médiocrement la scolastique, pose de façon originale le problème des *lieux théologiques* [3], c'est-à-dire

[1] *Infra*, p. 67 s.

[2] M. J. CONGAR, art. *Théologie*, DTC, t. 11/1, col. 411 ss. (l'article occupe les colonnes 341-503). — Le précis de Patrologie de F. CAYRÉ s'arrête actuellement à la fin du XVIe siècle pour l'histoire de la théologie.

[3] M. CANO, *De locis theologicis*, dans MIGNE, *Theologiæ cursus completus*, t. 1, 57-716. L'ouvrage parut en 1563, après la mort de Cano. Sur son importance, voir M. JACQUIN, *Melchior Cano et la théologie moderne*, RSPT, 1920, p. 121-141. — M. J. CONGAR, *art. cit.*, 421-423. — P. MANDONNET, art. *Cano*, DTC, t. 2/2, 1531-1540. — A. GARDEIL, art. *Lieux théologiques*, DTC, t. 9/1, 712-747.

des sources d'arguments auxquelles recourt la théologie pour édifier ses thèses. Il renouvelle ainsi la méthode même de la théologie, d'une manière qui va se révéler durable. Décomposée en *thèses*, opposées comme autant d'assertions positives aux objections des adversaires, la théologie recourra, pour démontrer chacune d'entre elles, à une accumulation d'*auctoritates* en tête desquelles figurera toujours l'Écriture. Cette méthode, qui suppose un contact constant avec les sources de la pensée chrétienne, pourra donner des chefs-d'œuvres quand elle sera pratiquée par de grands théologiens. Mais, utilisée par des esprits médiocres, elle courra le risque de transformer l'Écriture en un arsenal de preuves au service de la théologie, au lieu de mettre la théologie au service de la Parole de Dieu conservée dans l'Écriture. Quand on en viendra là, l'équilibre de la réflexion théologique sera évidemment rompu.

b) La controverse comme genre littéraire. — En même temps, la réaction des théologiens catholiques en face du mouvement protestant se traduit dans une littérature de controverse qui donne peu à peu le ton à tout le travail de l'époque. Controverse anti-réformée, pour laquelle il faut citer les noms de saint Pierre Canisius et de saint Robert Bellarmin, avec ses *Disputationes de controversiis christianae fidei adversus hujus temporis haereticos* [1]. Mais aussi, controverses entre théologiens catholiques, comme la querelle *De auxiliis*. Le XVIIe siècle marchera dans le même sillage, avec ses polémiques passionnées autour du jansénisme et du quiétisme.

Or, dans un tel cadre, il est naturel que l'étude théologique de l'Ancien Testament ait passé quelque peu à l'arrière-plan. Il n'était pas au centre des disputes théologiques du temps, comme il l'avait été dans la défense de la foi contre les Juifs, contre Marcion ou contre les manichéens. Il fournissait des arguments aux controversistes comme à leurs adversaires. Mais les uns et les autres recouraient à lui en tant qu'*Écriture ;* ils se préoccupaient beaucoup moins de l'étudier en tant que *disposition* préparatoire faisant partie de l'économie de salut. Bien plus, l'effort fait par l'âge patristique et le moyen-âge pour faire surgir de ses textes toute une théologie chrétienne au moyen de l'exégèse figurative, devenait pour la plus large part hors de saison [2]. L'argumentation rigoureuse exigeait un recours au sens littéral;

[1] Sur saint Robert Bellarmin, voir X. Le Bachelet, dans DTC, t. 2, 560-599. — Les *Disputationes* ont eu de nombreuses rééditions; nous utilisons ici celle de Paris, 1608.

[2] Cet effort subsiste dans la prédication et la littérature spirituelle, qui recourt fréquemment au sens « mystique » des Écritures, c'est-à-dire pratiquement à l'accommodation. Sur l'utilisation de la Bible par saint Jean de la Croix, voir J. Vilnet, *Bible et mystique chez saint Jean de la Croix*, Paris, 1949; et plus généralement, *L'Écriture et les mystiques*, dans l'art. *Écriture et vie spirituelle*, DS, t. 4/1, col. 247-260. Sur la place de l'Écriture dans la spiritualité aux XVIe et XVIIe siècles, *ibid.*, col. 209-242.

mais, dans cette optique, l'utilisation de l'Ancien Testament dans la preuve d'Écriture s'amenuisait singulièrement : au lieu d'un « *probatur* », il fallait se contenter en plus d'un cas d'un « *innuitur in Veteri Testamento* ».

c) La présentation de la théologie en traités. — Les premiers grands théologiens du XVIe siècle furent des commentateurs de saint Thomas. Ils suivaient tout naturellement la Somme théologique, devenue le manuel classique des écoles. Mais, dans ce cadre, les traités théologiques prennent peu à peu une consistance plus grande; ils s'en détachent finalement, soit qu'on les regroupe encore dans l'ordre de la Somme quand on fait l'édition complète des œuvres d'un auteur (c'est le cas, par exemple, pour les œuvres de Suarez), soit qu'on s'achemine vers des regroupements différents où la distinction des traités dogmatiques et des traités de théologie morale ira grandissant. Quelle place sera faite à l'Ancien Testament dans cette présentation nouvelle de la théologie? Lui consacrera-t-on un traité spécial? Et si on ne le fait pas, à quoi le rattachera-t-on? Au traité de l'incarnation, qu'il prépare? Au traité des lois, qui en envisagera surtout l'aspect moral et juridique? On voit l'enjeu d'une telle question.

d) Essor de la théologie positive. — Ce qui vient d'être dit concerne essentiellement l'évolution de la problématique scolastique. Mais il faut souligner aussi l'essor de la théologie positive, grâce à laquelle les penseurs chrétiens prennent un contact de plus en plus direct, soit avec la pensée vivante des Pères, soit avec l'Écriture elle-même. On peut prendre ici comme exemple de cette orientation de pensée le programme tracé par Érasme dans le *Ratio seu methodus compendio perveniendi ad veram theologiam* [1], antérieur aux *Lieux théologiques* de Cano. Érasme n'ignore pas les auteurs médiévaux, notamment saint Thomas [2]. Mais, se détournant d'une scolastique décadente qui épuise sa force en discussions byzantines, il rappelle quel doit être le but principal du travail théologique : « sapienter narrare divinas litteras; de fide, non de frivolis quaestionibus rationem reddere; de pietate graviter atque efficaciter disserere; lachrymas excutere; ad coelestia inflammare animos. » La méthode requise pour parvenir là exige « ut tyrunculo nostro dogmata tradantur, in summam ac compendium redacta, *idque potissimum ex evangelicis fontibus, mox apostolorum litteris...* » [3] Marquant ainsi la prééminence du Nouveau Testament comme source par excellence de la pensée théologique [4], Érasme s'efforce de revivifier la méthode d'interprétation léguée par l'antiquité patristique et le moyen-âge.

[1] D. Erasmi *Opera*, éd. Froeben, t. 5, Bâle, 1540, p. 62-116.
[2] *Ibid.*, p. 60.
[3] *Ibid.*, p. 70.
[4] *Ibid.*, p. 110 s.

Si la doctrine des sens de l'Écriture ne lui est pas étrangère [1], il veut qu'on applique aux textes sacrés les règles mises en honneur par les érudits de la Renaissance pour l'intelligence des œuvres anciennes, et cela, par respect du livre sacré lui-même. Les exemples qu'il donne dans son court traité montrent qu'une vraie pensée théologique, rompant avec une problématique usée, peut trouver une expression adéquate à partir de l'Écriture. Érasme demeure d'ailleurs fidèle aux voies traditionnelles de l'exégèse spirituelle lorsque, en théologien chrétien, il entreprend de commenter quelques psaumes pour les appliquer successivement au mystère du Christ et au mystère de l'Église [2]. Le programme d'Érasme se révèle ainsi tout ensemble adapté aux exigences de la pensée contemporaine et profondément traditionnel dans ses orientations fondamentales. On le verra mis en œuvre, d'une part, dans des commentaires scripturaires comme ceux de saint Robert Bellarmin sur les Psaumes ou d'Estius sur les épîtres de saint Paul, d'autre part, dans les ouvrages de théologiens positifs comme Petau et Thomassin, que nous retrouverons plus loin.

2. Problèmes posés par l'évolution culturelle

a) L'avènement de la critique [3]. — Il est bien évident que l'effort inauguré par Érasme en exégèse et en théologie est étroitement lié à la culture de son temps. En effet, en même temps que la crise protestante secoue la théologie, la révolution intellectuelle de la Renaissance pose les bases sur lesquelles va se développer une critique plus exigeante que celle du moyen-âge. Critique textuelle d'abord. Sur ce point, les exégètes catholiques ne se laissent pas distancer : le XVIe siècle voit paraître les premières Bibles polyglottes d'Alcala et d'Anvers ; Érasme lui-même fixe pour trois siècles le *textus receptus* du Nouveau Testament [4] ; et les deux siècles suivants verront se multiplier les efforts du même genre sur le texte de la Bible. Critique littéraire et historique ensuite. Mais ici, le travail s'avère délicat, les méthodes ne sont pas au point, et leur application aux livres saints, moins encore. Érasme n'a fait qu'ouvrir la voie dans ses annotations sur le Nouveau Testament. Au XVIIe siècle, Richard Simon tente pour l'Ancien un effort beaucoup plus poussé [5] ; mais ses efforts sont contrés

[1] *Ibid.*, p. 107.

[2] Erasme a commenté les Psaumes 1 à 4, 14, 22, 33, 38, 83 et 85 (numérotation de la Vulgate). Voir l'édition de Bâle, t. 5, p. 144-291 et 310-466.

[3] A. DURAND, art. *Critique biblique*, DAFC, t. 1, col. 760-819. — A. ROBERT, art. *Interprétation* (IV, Exégèse moderne et contemporaine), SDB, t. 4, col. 627 ss.

[4] L'édition érasmienne du Nouveau Testament se trouve dans le tome 6 des *Opera*, éd. Froeben.

[5] J. STEINMANN, *Richard Simon et les origines de l'exégèse biblique*, Paris, 1960 (avec une analyse et des extraits des ouvrages, notamment de l'*Histoire critique du Vieux Testament*).

violemment par Bossuet, au nom d'une tradition quelque peu confondue avec un conservatisme figé [1]. D'ailleurs, en dehors du catholicisme, la critique littéraire et historique appliquée à la Bible se mêle de plus en plus à une critique philosophique dont la virulence ira croissant. Cela est déjà fort net dans le *Tractatus theologico-politicus* de Spinoza [2], en attendant que le siècle des lumières oppose son idéologie rationaliste au dogme chrétien [3]. La Bible, et singulièrement l'Ancien Testament, sont en grande partie au centre de ce combat : l'authenticité et l'antiquité de ses livres, la véracité de ses récits, bref la réalité de cette manifestation du surnaturel dans l'histoire que la pensée chrétienne y avait toujours vu, sont successivement mis en question.

b) L'apologétique chrétienne. — En face d'une telle situation, les théologiens se voient obligés de devenir apologistes. Non plus seulement contre les protestants et autres dissidents, qui gardent la foi aux livres saints, mais aussi contre des hommes qui l'ont perdue. De là le développement de l'apologétique comme science auxiliaire de la théologie [4]. Apologétique défensive d'abord, pour parer au plus pressé. Celle-ci a pour objet la défense des livres saints, de leur authenticité, de leur historicité. Pratiquement, cela revient à soutenir, en ces matières, des thèses qu'on regarde comme traditionnelles parce qu'elles n'ont pratiquement jamais été discutées jusque là au cours de l'histoire de l'Église. Ainsi se multiplient de volumineux traités, chargés d'érudition, qui réfutent les opinions nouvelles sur l'origine littéraire du Pentateuque [5], démontrent l'historicité du récit biblique du Déluge [6], etc... Mais l'apologétique se doit aussi de faire un travail

[1] A. ROBERT, *art. cit.*, SDB, t. 4, col. 629-631. — J. STEINMANN, *op. cit.*, notamment aux p. 124-130, 337-345, 402-409.

[2] B. DE SPINOZA, *Œuvres complètes : Traité des autorités théologique et politique*, tr. fr. de R. CAILLOIS, M. FRANCÈS et R. MISRAHI, Bibliothèque de la Pléiade, Paris, 1954, p. 651-964. — Cf. H. VERNIÈRE, *Spinoza et la pensée française avant la Révolution*, 2 vol., Paris, 1954.

[3] P. HAZARD, *La pensée européenne au XVIIIe siècle*, t. 1, Paris, 1946, p. 58-97.

[4] M. J. CONGAR, art. *Théologie*, DTC, t. 11/1, col. 430-431. — P. HAZARD, *op. cit.*, p. 98-123.

[5] Voir par exemple les réflexions de Bossuet dans son *Discours sur l'histoire universelle*, II, 27 (*Œuvres complètes*, éd. Vivès, t. 24, p. 540-549).

[6] Dom Calmet y consacre une longue dissertation : *Commentaire littéral de tous les livres de l'Ancien et du Nouveau Testament*, t. 1, *La Genèse*, Paris, 1707, p. 170-204. *Dictionnaire historique... de la Bible*, t. 3, Paris, 1728, p. 186-194. Cette démonstration était d'ailleurs traditionnelle, depuis Origène et saint Augustin (cf. H. DE LUBAC, *Exégèse médiévale*, Ire Partie, p. 463 s.; IIe Partie, t. 1, p. 392 s). — Mais dans l'antiquité et au moyen-âge, une telle justification de la « lettre » et de l'« histoire » restait ordonnée à une interprétation « spirituelle » qui constituait l'essentiel. Dans l'apologétique de l'époque moderne, notamment à partir du XIXe siècle, cette interprétation spirituelle disparaît : l'apologétique a dévoré la théologie, au moment même où elle se montrait incapable de faire face au problème critique posé par le texte de la Genèse!

constructif. Il lui faut élaborer une sorte de démonstration de la religion catholique, en prouvant successivement: que la religion est nécessaire à l'homme, que la Bible renferme véritablement une révélation divine, que Jésus est vraiment le Messie et le Fils de Dieu, que l'Église catholique a vraiment été fondée par lui, etc... On voit tout de suite comment l'Ancien Testament va devenir, dans cette apologétique adaptée aux besoins de temps nouveaux, l'un des principaux terrains de lutte et l'une des sources principales de l'argumentation. Malheureusement, le climat de combat déterminé par une telle problématique ne peut manquer de nuire à la sérénité de son étude critique, toujours suspecte d'apporter de l'eau au moulin rationaliste, et à la profondeur de son étude théologique, pratiquement délaissée au bénéfice de questions plus brûlantes.

II. LES POSITIONS DES THÉOLOGIENS ET DES APOLOGISTES

1. Les théologiens

a) Quelques scolastiques du XVIe siècle. — Pour se faire une idée des positions des théologiens sur le problème de l'Ancien Testament, on peut interroger d'abord quelques-uns des grands noms du XVIe siècle. Il n'est pas étonnant de voir sur ce point un Cajetan suivre pas à pas saint Thomas dans son traité *De Lege veteri*, puisqu'il ne fait que commenter la *Somme théologique* [1]. Cependant, on peut noter au passage que les articles de la Somme qui expliquaient les préceptes cérémoniels *secundum rationem figurativam* sont pratiquement dénués de commentaire, comme s'ils ne suscitaient pas d'intérêt particulier. Chez Suarez, l'Ancien Testament figure au sein du *Traité des Lois* [2], dont il constitue le livre 9, *De Lege divina positiva*. Cette place est à noter, car elle montre la tendance des théologiens de la contre-réforme à intégrer l'Ancien Testament dans un cadre plus moral que dogmatique; l'ordre suivi dans la Somme théologique les y pousse apparemment. Pourtant, Suarez n'oublie pas l'aspect dogmatique des problèmes. Il se demande, par exemple, *propter quam finem data sunt lex vetus et praecepta ejus, saltem in generali* (cap. 3), et il souligne là, à la suite de saint Thomas, leur double justification *secundum rationem litteralem* et *secundum rationem figurativam* (9, 3, 10-13). Il s'interroge pareillement *an lex vetus justificaret* (9, 7). Bref, la substance de la tradition thomiste

[1] *Sancti Thomae Aquinatis Summa theologica cum commentariis* THOMAE DE VIO Cardinalis CAJETAN, Padoue, 1648. Le commentaire du traité de la Loi ancienne se trouve au tome 2 de cette édition.

[2] Sur Suarez, voir R. BROUILLARD, art. *Suarez*, DTC, t. 14/2, col. 2648-2728. Le traité des Lois se trouve dans les *Opera omnia*, éd. Vivès, t. 5-6. Il est repris par MIGNE, *Theologiae cursus completus*, t. 12.

est encore respectée. Mais, que l'on passe à Vasquez, et la problématique va s'infléchir dans un sens dangereux [1]. Dans son commentaire de la I^a-II^{ae}, les *disputationes* 179-184 discutent surtout de problèmes moraux et juridiques : si Dieu peut dispenser des préceptes du Décalogue ; si l'obligation de la Loi mosaïque a cessé dès l'avènement du Christ ou après sa mort ; si la Loi mosaïque est devenue inutile aussitôt après la mort du Christ ou après le Pentecôte ; si après la passion du Christ il fut permis durant un certain temps d'user des cérémonies légales et de la circoncision, et pourquoi ; en quoi diffèrent la Loi ancienne et l'Évangile ; si les sacrements de l'Ancienne Loi avaient le pouvoir de justifier... Mises à part les dernières questions, on a l'impression que Vasquez n'a plus en vue l'économie ancienne toute entière, mais seulement ses préceptes, aujourd'hui partiellement abolis. On s'explique pourquoi désormais les dogmatistes laisseront à leurs confrères moralistes le soin de traiter de l'Ancien Testament dans le cadre de l'étude des Lois, et pourquoi ces derniers réduiront de plus en plus le traité à son armature juridique, la question de la valeur justifiante de la Loi ancienne étant envisagée par mode d'appendice [2].

b) Les théologiens positifs. — Du côté de la scolastique, on constate donc un amenuisement progressif de l'attention apportée à l'Ancien Testament. Il n'en va pas de même du côté des théologiens positifs. Déjà dans le *Ratio verae theologiae* d'Érasme, on remarquait un sens réel du caractère progressif de la révélation biblique, réalisée à travers les étapes de l'histoire [3], de la valeur des figures bibliques, accomplies dans le Christ au même titre que les prophéties [4], du drame spirituel d'Israël, peuple de l'Alliance ancienne finalement rejeté par Dieu [5]. Mais c'est surtout chez Petau et Thomassin que cette réflexion sur l'Ancien Testament prend de l'ampleur. Tous deux sont de grands connaisseurs de la patristique, et c'est sans doute à cela qu'ils doivent d'envisager le problème sous un angle plus large.

[1] *Commentariorum et disputationum in I^{am} II^{ae} Sancti Thomae tomus II*, Lyon, 1631 (t. 4 des *Œuvres*).

[2] Un exemple topique est fourni par BILLUART, *Cursus theologiae, Summa sancti Thomae hodiernis academiarum moribus accomodata*, Editio nova, Paris, 1876. Le traité *De legibus* (t. 2, p. 574-654) ne contient rien sur la Loi divine de l'Ancien Testament : on passe de la loi naturelle aux lois humaines. Le traité *De gratia* (t. 3) ne dit rien de la grâce du Christ dans l'Ancien Testament. Le traité *De incarnatione* (t. 4) renferme une dissertation *De existentia incarnationis contra Judaeos*, traité purement apologétique construit à partir des prophéties. Le traité *De sacramentis in communi* (t. 6) traite en 3 pages la question « Utrum post peccatum ante Christum debuerunt esse sacramenta ». Quel contraste avec le *De sacramentis* de Hugues de Saint-Victor et même avec la *Somme théologique !*

[3] D. ERASMI *Opera*, éd. Froeben, t. 5, p. 73 s.

[4] *Ibid.*, p. 77 ; cf. p. 98-101.

[5] *Ibid.*, p. 80 s.

Petau a consacré un traité à la question *De Lege et Gratia* [1]. L'occasion lui a été fournie par des théologiens récents qui prétendaient que l'Ancien Testament était dénué de toute grâce et de tout secours nécessaire au salut. Le livre I du traité roule donc sur l'ancienne Loi dans ses rapports avec l'économie de grâce. Le but même que poursuit Petau l'amène à souligner certains aspects de la question : la synagogue était déjà en quelque façon l'Église (I, 5, 2; *10*, 4); la différence entre la Loi ancienne et la Loi nouvelle est celle qui existe entre la figure et la réalité (I, *7*, 5-6); le caractère imparfait de la Loi ancienne avait un motif d'ordre pédagogique (I, *8*, 5-9) et il n'empêchait pas la grâce du Christ d'y être présente et agissante (I, *8*, 4; *9*, 4; *15*).

Le *De adventu Christi* de Thomassin se développe dans une optique différente, comme son titre le dit déjà [2]. Il reprend en quelque façon le problème classique : Pourquoi le Christ s'est-il incarné « in plenitudine temporum » [3] ? Dans cette perspective sont examinées les raisons d'être de l'Ancienne Loi; à cette occasion, Thomassin souligne de façon très heureuse certains de ses aspects essentiels : son caractère pédagogique (chap. 3-6); le rôle des préfigurations dans cette pédagogie (chap. 7-9); la présence du Christ dans l'Ancien Testament, par la grâce et la charité, sous le voile des figures (chap. 10-12); l'extension universelle de cette venue de grâce qui édifie l'unique Église d'un bout à l'autre du temps (chap. 13-15). En cours de texte, le lecteur trouve un véritable florilège patristique, où voisinent les Pères grecs et les Pères latins, sans oublier les théologiens latins du moyen-âge (saint Bernard, Hugues de Saint-Victor, Rupert de Deutz, Paschase Radbert, Nicolas de Cuse... mais pas saint Thomas d'Aquin). Les titres mêmes des chapitres sont éloquents : *Insuefacienda erat primum gens humana per figuras et umbras, postea per corpus proprium, contrectare Deum et contueri* (chap. 7); *In Scriptura et dispensatione Veteris Testamenti nunquam latuit charitas veritatis, nusquam non adfuit ; id porro unum, id totum Christus, id salus est* (chap. 12). Tout en respectant la structure historique de l'Ancien Testament. Thomassin affirme donc avec force la présence du mystère du Christ au cœur même de l'ancienne *dispensatio* et des textes sacrés qui s'y rapportent; les préfigurations, étudiées sous cet angle théologique, lui paraissent en rapport avec ce fait fondamental. Cette vue rejoint d'ailleurs celle de saint Augustin, dont Thomassin s'inspire explicitement quand il étudie l'unité des deux Testaments (10, 10).

c) A l'arrière-plan des traités théologiques. — Si l'étude directe de l'économie ancienne tend ainsi, sauf exceptions, à sortir de la problématique

[1] D. Petavii *Dogmata theologica*, éd. Vivès, t. 5, Paris, 1899, p. 3-88.

[2] L. Thomassini *Dogmata theologica*, éd. Vivès, t. 6, Paris, 1870, p. 476-675.

[3] Cf. saint Thomas d'Aquin, III[a], q. 1, art. 5-6.

habituelle des théologiens dogmatiques, il est pourtant des traités où l'Ancien Testament impose sa présence comme un arrière-plan nécessaire sans lequel le Nouveau ne se comprendrait pas. Nous prendrons comme exemple topique le traité du sacrifice du Christ, pour lequel l'épître aux Hébreux fournit des indications positives dont aucun théologien ne saurait se passer On sait qu'en réaction contre les négations protestantes, ce point de dogme, du XVIe au XVIIIe siècle, a fait l'objet de nombreuses études et de controverses compliquées, dans la perspective spéciale du sacrifice de la Messe. L'enquête très complète de M. Lepin [1] permet de voir combien, ici, les théologiens recourent fréquemment à l'Ancien Testament pour élaborer leurs théories du « sacrifice », au risque de s'y empêtrer quelque peu. C'est en effet dans les sacrifices de l'ancienne Loi que nombre d'entre eux cherchent le type abstrait du sacrifice *in genere*, qu'ils tentent ensuite de retrouver en perfection dans le sacrifice du Christ. Donnons quelques exemples.

Au XVIe siècle, un théologien de la classe de Bellarmin, tout en partant de l'idée de sacrifice empruntée par saint Thomas à saint Augustin, s'efforce de la préciser en recourant à l'Ancien Testament [2] : « Licet, *secundum Scripturae usum*, omne sacrificium oblatio quaedam sit, non tamen omnis oblatio est sacrificium. Sacrificium enim praeter oblationem requirit mutationem et consumptionem rei quae offertur, quam non requirit simplex oblatio... (Quod) probatur *ex usu Scripturarum*... Omnia omnino quae in Scriptura dicuntur sacrificia necessario destruanda erant : si viventia, per occisionem ; si inanima solida, ut simila, et sal, et thus, per combustionem ; si liquida, ut sanguis, vinum et aqua, per effusionem : Lev. 1 et 2. Neque his repugnat exemplum Melchisedech... » [3]. D'où l'on tire la nécessité d'une consécration et d'une destruction de matière, que le théologien retrouve non seulement à la croix, mais jusque dans le rite de la Messe.

Au XVIIe siècle, les théologiens de l'École française vont plus loin encore dans cette voie, bien que leur pensée soit davantage axée sur le sacrifice du calvaire que sur celui de la Messe. Pour les suivre dans leurs raisonnements, l'étude de M.Lepin est ici avantageusement complétée par celle de J. Galy [4]. Bérulle reste encore discret, soulignant plutôt le caractère figuratif des sacrifices anciens par rapport à celui du Christ : « Le sacrifice de la Croix étant l'exemplaire et le sujet préfiguré des sacrifices sanglants que l'on a rendus au vrai Dieu dans la Loi de Nature et de Moïse..., aussi était-il raisonnable qu'ils fussent terminés en ce corps et en cette vérité

[1] M. Lepin, *L'idée du sacrifice de la Messe d'après les théologiens, depuis les origines jusqu'à nos jours*, Paris, 1926.

[2] *Ibid.*, p. 383-384.

[3] *Disputationes de controversiis christianae fidei...*, t. 3, Paris, 1608, col. 792 (De Missa, 5, 27).

[4] J. Galy, *Le sacrifice dans l'École française de spiritualité*, Paris, 1951.

dont ils étaient les ombres et les figures » [1]. Mais passons à Condren. Lui aussi affirme bien que les sacrifices de l'Ancienne Loi étaient « des figures sans vérité » [2]. Mais quand il élabore une théorie complète du sacrifice du Christ, il le fait en fonction des catégories de l'ancienne Loi, réunissant en lui toutes les propriétés qu'il rencontre à l'état dispersé dans les rites figuratifs : « Il faut savoir que toutes les sortes de sacrifices des Juifs étaient figures du sacrifice de Jésus-Christ, et qu'il contient exactement en soi toutes leurs perfections, tant des sacrifices qui étaient sanglants que de ceux qui étaient brûlés et consumés par le feu, que des autres qui étaient en partie consumés par le feu, en partie consommés par la communion de ceux qui les offraient » [3]. Le principe fondamental de ce raisonnement, qui tend à exalter le sacrifice du Christ en y voyant le seul sacrifice parfait, est indiscutable. Mais son application conduit Condren à une représentation fort compliquée de ce « sacrifice parfait », dans lequel il veut retrouver cinq conditions : sanctification ou consécration de la victime, oblation, occision ou immolation, inflammation ou consommation, communion [4]. Assurément, le mystère du Christ au calvaire complété par celui de l'eucharistie domine bien, en sa réalité profonde, cette synthèse de théologie savante. Mais on peut estimer que l'Ancien Testament y devient par trop envahissant, refluant sur le Nouveau et imposant en quelque sorte le détail de ses rites figuratifs à l'exemplaire qu'ils préfiguraient. Si un tel excès est critiquable, il n'en atteste pas moins la présence vivante de l'Ancien Testament dans une théologie qui s'épanouit en spiritualité chez Bérulle, Condren, Olier. Témoin ce texte d'Olier dans la *Journée chrétienne :* « Dieu n'a rien ordonné dans l'ancienne Loi qu'il n'ait rapporté comme figure à ce que son Fils devait être ou faire dans l'Église »... Il voyait dans les victimes « quelque chose de son Fils », et c'est pourquoi il pouvait les agréer [5].

On pourrait citer dans le même sens beaucoup d'autres textes, où la substance de la doctrine traditionnelle se retrouve au fil des traités théologiques, lors même qu'aucun n'est plus consacré *ex professo* à l'économie provisoire qui prépara Jésus-Christ.

d) La pseudo-théologie. — En face de ces œuvres profondes, on trouve aussi, hélas, certains exposés pseudo-théologiques où la grande tradition se voit singulièrement amenuisée. Nous prendrons pour exemples caracté-

[1] Cité par J. GALY, *op. cit.*, p. 56; Bérulle s'appuie ici évidemment sur Heb 8, 9 et 10, 1 et sur Col 2, 17.

[2] *Ibid.*, p. 168-169.

[3] *Ibid.*, p. 175.

[4] *Ibid.*, p. 177 ss.

[5] *Ibid.*, p. 301; J. J. OLIER, *La journée chrétienne*, dans *Œuvres complètes*, éd. MIGNE, p. 239-240.

ristiques deux œuvres (qui l'eût cru ?) de Bossuet. Il est vrai que ce ne sont pas des traités techniques, mais des livres *ad usum Delphini*. Ils manifestent toutefois clairement les dispositions d'esprit de l'auteur. Le *Discours sur l'histoire universelle* [1] a beau reprendre en raccourci le dessein de la *Cité de Dieu ;* l'idée que la Providence divine dirige toute l'histoire en vue du succès final du peuple de Dieu, y est développée de façon tout à fait superficielle, et la substance théologique de l'ouvrage est des plus minces. Saint Augustin avait une autre profondeur quand l'occasion lui était donnée, dans les *Enarrationes super Psalmos* par exemple, d'évoquer pour le peuple fidèle le déroulement historique du dessein de salut [2]. Si l'on passe à la *Politique tirée de l'Écriture sainte* [3], le spectacle devient affligeant. Presque toute la matière du livre est tirée de l'Ancien Testament; mais ce n'est pas lui qui est théologiquement christianisé. C'est plutôt la philosophie et la morale politique proposées comme une règle au jeune prince chrétien qui sont ravalées au niveau de l'ancienne Loi, sans souci du caractère imparfait de cette pédagogie provisoire. La même tentation *judaïsante* n'était pas inconnue de la chrétienté médiévale [4]; mais du moins, l'assimilation de la *christianitas* au peuple de l'Ancien Testament avait alors le vaste horizon de l'Église entière. Ici, c'est le royaume de France qui voit sa monarchie de droit divin justifiée par l'exemple du royaume de David et de Salomon (2, *1*, 7-11), et le droit de conquête des princes chrétiens, par celui des guerres de Josué (2, *2*). Le sens de l'histoire d'Israël par rapport au mystère du Christ, dont elle esquisse certains traits au plan de l'expérience sensible [5], est totalement perdu de vue, et le royaume de France est indûment assimilé à l'Israël ancien. Il n'est donc pas exagéré de parler d'une pseudo-théologie [6].

[1] J. B. Bossuet, *Œuvres complètes*, éd. Vivès, t. 24, Paris, 1864, p. 239-240.

[2] Au total, il y a plus de substance biblique dans l'*Athalie* de Racine ou *Les Juifves* de Garnier; cf. P. Grelot, *Le drame d'Israël dans « Les Juifves » de Garnier*, dans *L'Enseignement chrétien*, 1955, p. 366-378.

[3] J. B. Bossuet, *Œuvres complètes*, t. 23, p. 477-649; t. 24, p. 1-259.

[4] *Supra*, p. 51-53.

[5] Dans l'*allégorie* traditionnelle, la signification chrétienne des choses de l'A.T. est constituée par le fait du Christ, par son *mystère*. En ramenant sa portée au niveau des structures sociales, Bossuet sort en réalité des perspectives de l'Écriture; il abandonne le plan où se situe le mystère du Christ pour philosopher à partir des choses de l'A.T.

[6] Bossuet n'est pas tout entier (heureusement!) dans cette pseudo-théologie. Ses œuvres oratoires utilisent l'A.T. d'une façon souvent excellente, surtout quand il fait écho à l'exégèse des Pères (et notamment de saint Augustin). Voir par exemple : préambule du Sermon pour la Visitation (*Œuvres oratoires*, éd. J. Lebarq, C. Urbain, E. Levesque, t. 2, p. 201-202); Sermon sur les deux alliances (t 1, p. 282-296, repris et complété p. 481-483); Sermon sur Jésus-Christ objet de scandale (t. 1, p. 449-480); Sermon pour la Pentecôte (t. 1, p. 548-572, repris et complété, t. 2, p. 44-47). La pseudo-théologie de Bossuet se cantonne donc dans une théologie de l'histoire assez indigente, un argument des prophéties sans envergure, et surtout une théorie politique

2. Les apologistes

Nous avons dit à quels problèmes l'apologétique doit faire face à cette époque. Or son urgence même la rend envahissante. Bossuet lui-même en est un exemple manifeste. Son recours aux textes prophétiques à partir desquels les Pères et les théologiens médiévaux construisaient leur christologie et leur ecclésiologie obéit à des fins de ce genre. Certes, l'argument des prophéties est traditionnel dans l'Église, depuis les origines. Mais dans le cadre d'une culture où le rationalisme progresse, il faut lui donner une forme quasi mathématique pour le rendre absolument contraignant : ce qui était *prédit* s'est *réalisé* historiquement de façon exacte; or Dieu seul connaît l'avenir; donc... C'est dans cet esprit que Bossuet en traite dans le *Discours sur l'histoire universelle* (2, *4*) [1]. Bien mieux, c'est apparemment pour sauver la valeur de cette argumentation que le même Bossuet fait front contre la critique biblique commençante : « Pendant que je m'occupais à découvrir les erreurs des critiques judaïsans, je sentais mon esprit ému en soi-même, en voyant des chrétiens, et des chrétiens scavans, qui sembloient même zélés pour la religion; au lieu de travailler comme ils devoient à l'édification de la foi, employer toute leur subtilité à éluder les prophéties sur lesquelles elle est appuyée; et plus dangereux que les rabins, leur fournir des armes pour combattre les apôtres et Jésus-Christ lui-même ». Cet avertissement, mis en tête d'un opuscule exégétique, constitue tout un programme [2]. Mais que vaudra l'apologétique fondée sur ce refus de la critique? Or c'est elle qui va régner dans l'Église pendant plus de deux siècles.

Une exception : les *Pensées* de Pascal [3]. Assurément, Pascal donne une place importante à l'argument des prophéties, dans un esprit traditionnel,

discutable à laquelle l A.T. vient fournir des apparences de raison. Ces points son tout juste effleurés par J. TRUCHET, *La prédication de Bossuet, Étude des thèmes* 2 vol., Paris, 1960 : la doctrine de la Providence qui gouverne l'histoire n'est pas critiquée à fond (t. 1, p. 114-122); le Sermon sur les deux alliances est mentionné assez rapidement (t. 1, p. 172 s.); seule est un peu développée la controverse avec les Juifs (t. 2, p. 31-36). On notera cependant les réticences de Bossuet (moins fortes que celles de Rancé!) sur la lecture de l'A.T. par les religieuses; cf. DS, art. *Écriture et vie spirituelle*, t. 4/1, col. 236 s.; P. POURRAT, *Histoire de la spiritualité*, t. 4, Paris, 1928, p. 371.

[1] *Œuvres complètes*, éd. Vivès, t. 24, p. 408 ss. — « La tentation de rabattre l'objet de la 'prophétie' ou de l'' allégorie' sur le plan de l'histoire extérieure et de l'y maintenir est une tentation de toujours... Dans son ensemble, notre moyen-âge n'y a pas succombé » (H. DE LUBAC, *Exégèse médiévale*, Ire Partie, p. 512-513). Il en va autrement d'une certaine apologétique moderne où Bossuet s'inscrit en bonne place.

[2] *Explication de la prophétie d'Isaïe sur l'enfantement de la sainte Vierge, et du Pseaume XXI sur la passion et le délaissement de Notre-Seigneur*, dans l'édition des *Opuscules*, Paris, 1751, t. 1, p. 51 (*Œuvres complètes*, éd. Vivès, t. 2, p. 233).

[3] M. J. LAGRANGE, *Pascal et les prophéties messianiques*, RB, 1906, p. 533-556. — J. LHERMET, *Pascal et la Bible*, Paris, 1931. — L. E. SEIDMANN, *Pascal und die Alte*

et en s'appuyant sur des bases critiques que nous jugeons actuellement fort insuffisantes; il n'y a pas à s'en étonner. Mais il a nettement conscience que le rapport entre les deux Testaments ne se réduit pas à cette réalisation d'événements prédits au temps annoncé. La pédagogie divine a conduit Israël vers le Christ au moyen d'une histoire et d'institutions figuratives; elle a fait attendre le Christ par Israël au moyen de promesses exprimées en figures; et c'est là un fait important que la démonstration chrétienne doit relever. Car l'accomplissement des prophéties est aussi un accomplissement des figures, c'est-à-dire un dépassement de ce que les anciennes promesses avaient de limité : « Tout ce qui ne va point à la charité est figure. L'unique objet de l'Écriture est la charité. Tout ce qui ne va point à l'unique but en est la figure... » [1] « Dieu, voulant faire paraître qu'il pouvait former un peuple saint d'une sainteté invisible et le remplir d'une gloire éternelle, a fait des choses visibles. Comme la nature est une image de la grâce, il a fait dans les biens de la nature ce qu'il devait faire dans ceux de la grâce, afin qu'on jugeât qu'il pouvait faire l'invisible, puisqu'il faisait bien le visible... Et même la grâce n'est que la figure de la gloire, car elle n'est pas la dernière fin. Elle a été figurée par la Loi, et figure elle-même la gloire... » [2]. Nous retrouvons ici une apologétique de ton augustinien qui va droit à l'essentiel, sachant que l'Écriture ne parlera de Jésus-Christ, seul en son ordre de charité, qu'à ceux qui ont au fond du cœur l'amour des biens spirituels [3]. Il n'y a point de hiatus entre cette apologétique-là et l'intelligence religieuse de l'Ancien Testament qui est essentielle à la tradition de l'Église.

IV. L'ÉPOQUE MODERNE

I. LES PROBLÈMES

Il est inutile de s'appesantir sur la persistance de problèmes traditionnels comme celui de la controverse entre Juifs et chrétiens. Il faut signaler pourtant que celle-ci, d'essentiellement religieuse qu'elle était à l'origine, tend à prendre une tournure politique dans certains milieux

Testament, Breslau, 1937. — A. M. DUBARLE, *Pascal et l'interprétation de l'Écriture*, RSPT 1941-1942, p. 346-379. — J. COPPENS, *L'argument des prophéties messianiques selon les Pensées de Pascal*, ETL, 1946, p. 337-361. — J. RUSSIER, *La foi selon Pascal*, Paris, 1949 (2 vol.). — Nous citons ici les Pensées d'après l'édition de J. CHEVALIER, Paris, 1937. — De Pascal, il faudrait rapprocher J. J. DUGUET, *Règles pour l'intelligence des saintes Écritures*, reproduit dans MIGNE, *Sacrae Scripturae Cursus*, t. 27, 15-130.

[1] Éd. Chevalier, n° 583 (= Brunschvicg, 670).

[2] *Ibid.*, 560 (= Brunschvicg, 643).

[3] Cf. *Ibid.*, 563 (= Br. 675). Les réflexions sur les deux sens de l'Écriture (lettre et esprit, au sens paulinien du terme), sur la raison d'être des figures bibliques, sur l'économie de la révélation où Dieu se cache afin de n'être découvert que par les cœurs purs, sont très caractéristiques; voir les *Pensées*, n°s 541 à 599 (cf. 607-619).

catholiques français du XIXe et du XXe siècle, les Juifs étant regardés comme les principaux responsables de la ruine de l'état chrétien en France [1]. Mentalité fort peu propice à l'étude chrétienne de l'Ancien Testament, plus ou moins solidaire du Judaïsme dont il est le livre sacré. Mais l'essentiel n'est pas là. Il est dans une nouvelle conjoncture culturelle, dont va résulter une dévalorisation de l'Ancien Testament qui finalement renouvellera, sur un tout autre plan, celle de Marcion.

1. La conjoncture culturelle

La méthode critique qui, depuis le XVIIe siècle, inquiétait apologistes et théologiens, prend son essor au XIXe [2]. La plupart de ceux qui l'appliquent à la Bible ne partagent plus la foi catholique; rationalistes ou protestants libéraux, ils mêlent leur options philosophiques à une critique littéraire et historique qui devrait s'exercer en toute sérénité; la critique philosophique de la religion, ou tout au moins de la religion révélée, impose ainsi son climat à l'étude des livres saints, aussi bien chez les exégètes de l'école de Tubingue que chez Renan. La redécouverte de l'ancien Orient et les premières études ethnologiques ont aussi pour effet de sortir la Bible, et surtout peut-être l'Ancien Testament, de son isolement culturel. L'histoire comparée des religions va s'imposer désormais à quiconque voudra embrasser l'ensemble du phénomène humain; pourquoi donc faire de la Bible un monde à part? Les opinions des apologistes traditionnels, selon lesquels elle a précédé tous les sages antiques et leur a fourni tout ce qu'ils avaient de bon [3], s'avère décidément intenable. En outre, une meilleure connaissance de l'histoire ancienne montre qu'Israël fut de toutes manières dépendant des peuples voisins. Ne faut-il pas dire la même chose au plan religieux? Et le schéma

L'inspiration augustinienne de Pascal n'est pas douteuse. Il cite d'ailleurs explicitement saint Augustin à plusieurs reprises (cf. 582, renvoyant à *De civitate Dei*, 11, 22). On se souviendra que Pascal a commencé de prendre des notes en vue de sa grande apologie vers 1657. Or c'est aussi entre 1656 et 1658 qu'il a rédigé les *Écrits sur la Grâce*, qui exploitent abondamment saint Augustin (cf. éd. des *Pensées*, par J. CHEVALIER, p. 321-384). Voir les remarques de A. M. DUBARLE, *art. cit.*, RSPT, 1941/42, p. 361-368.

[1] Inutile de rouvrir ce dossier pénible en donnant une bibliographie précise. L'antisémitisme pathologique de certains courants politiques français, auxquels des auteurs catholiques emboîtèrent le pas, n'a rien à voir avec la théologie. Plus généralement voir F. VERNET, art. *Juifs (Controverse avec les)*, DTC, t. 8/1, col. 1909-1914 (de 1789 à nos jours).

[2] Cf. A. ROBERT, dans SDB, art. *Interprétation*, t. 4, col. 631-636. — J. LEVIE, *La Bible, Parole humaine et message de Dieu*, Paris-Louvain, 1958, p. 3-70.

[3] Ce thème apologétique était antérieur au christianisme. On le trouve déjà dans les œuvres de propagande écrites par des Juifs alexandrins au IIe siècle avant notre ère (Artapan, le Pseudo-Eupolème et le Pseudo-Hécatée d'Abdère). Cf. A. ROBERT et A. FEUILLET, *Introduction à la Bible*, t. 2, p. 126-127. Il est repris naturellement par Philon puis par les apologistes chrétiens (Clément, Justin, Origène).

évolutif qui semble expliquer le développement des croyances en nombre d'autres cas, ne doit-il pas être aussi appliqué à la religion de l'Ancien Testament et au christianisme qui en a pris la relève? Rien de surnaturel en tout cela, rien de miraculeux: un fait humain parmi les autres. Par ailleurs, à la même époque, plus d'un système philosophique s'applique à opérer une *réduction* de fait religieux, qui en ferait disparaître l'originalité et permettrait de se passer même de l'idée de Dieu [1]. Sous ses formes diverses, une telle critique vise aussi bien la religion chrétienne, avec ses dogmes, ses sacrements et sa mystique, que sa préparation historique, naturellement inférieure à elle puisque plus ancienne.

Le nouvel humanisme ne se comporte pas de façon uniquement négative. Il vise aussi à remplacer l'ancien système de pensée chrétien par une philosophie générale qui en intègre pratiquement de vastes secteurs en les rationalisant. Le Christianisme n'est pas une collection de croyance sans unité; il se présente à l'esprit sous la forme d'une *histoire de salut*, et cette perspective ignorée de la pensée antique est, après tout, une idée féconde. La philosophie moderne se doit donc de fournir, elle aussi, une explication de l'histoire humaine, d'en ébaucher une vue générale capable d'embrasser tout le passé et de prévoir, à partir du présent, l'évolution future du genre humain. Ce dessein était déjà présent au XVIIIe siècle dans la philosophie des lumières, avec sa théorie du progrès indéfini dont le XIXe fait un de ses leit-motivs essentiels [2]. Mais la théorie du progrès indéfini reste assez nébuleuse, et elle n'intègre guère les phénomènes d'affrontements dont l'histoire humaine est tissée pour une large part. L'idéalisme de Hegel va beaucoup plus loin dans l'analyse des faits comme dans la construction métaphysique, démarquant d'ailleurs bien des thèmes de pensée chrétienne qui se voient transportés dans une perspective nouvelle d'où le surnaturel est absent [3].

[1] Vue générale sur ce problème dans H. DE LUBAC, *Le drame de l'humanisme athée*, Paris, 1945. — Sur la « réduction » marxiste: H. C. DESROCHES, *Signification du marxisme*, Paris, 1949, p. 165-247; J. Y. CALVEZ, *La pensée de Karl Marx*, Paris, 1956, p. 55-102; M. M. COTTIER, *L'athéisme du jeune Marx et ses origines hégéliennes*, Paris, 1959.

[2] Voir par exemple le poème de Victor Hugo qui termine la *Légende des siècles*, ' Plein ciel ', écrit en 1858-59 (dans *Œuvres poétiques complètes* réunies par F. BOUVET, Paris, 1961, p. 721-725). Le même état d'esprit se retrouve dans *L'avenir de la science*, de Renan, ouvrage commencé en 1848-49 (J. POMMIER, *Renan d'après des documents inédits*, Paris, 1923, p. 73 ss.).

[3] Sur les rapports de la pensée hégélienne avec la théologie chrétienne, voir l'exposé succinct de H. LECLÈRE, dans *Catholicisme*, t. 5, col. 561-568 (philosophie de la religion: col. 564-566). — P. ASVELD, *La pensée religieuse du jeune Hégel*, Paris, 1953. — Cf. E. GILSON, *L'esprit de la philosophie médiévale*, p. 374 s. — Kant fait ici le lien entre la Philosophie des lumières et Hégel; cf. les opuscules réunis et traduits sous le titre: E. KANT, *La philosophie de l'histoire*, Introd. de R. PIOBETTA, Avant-Propos de J. NABERT, Paris, 1947. Sur la philosophie kantienne de l'histoire, voir J. LACROIX, *Histoire et mystère*, Tournai-Paris, 1962, p. 29-58.

Dieu, cet absolu dans la catégorie de l'esprit, demeure bien la fin dernière du devenir historique; mais c'est parce qu'il *se fait* au cours de l'histoire, par la médiation de l'esprit humain, dans le cadre d'une dialectique rigoureuse. Aucun fait n'échappe à cette dialectique; l'histoire et la pensée biblique en sont donc une partie intégrante. On peut y reconnaître, certes, l'une des pointes avancées de l'esprit en marche vers l'absolu, du moins pour l'époque où elles se sont affirmées. Mais elles étaient destinées à être dépassées, et le temps est venu de les situer à leur place dans l'évolution de l'esprit humain.

Avec des variantes de détail, cette vue des choses s'affirme chez tous les historiens qui se disent libérés des dogmes ecclésiastiques, tel Renan [1]. Elle pénètre dans le protestantisme libéral [2], puis chez les modernistes d'origine catholique (Loisy) [3]. Chez tous, elle commande l'attitude prise à l'égard de l'Ancien Testament.

2. Jugements sur l'Ancien Testament

Pour définir cette attitude, le mieux est de citer quelques textes caractéristiques. D'un critique étranger à la foi chrétienne, E. Faguet, cette appréciation catégorique : « La faute irréparable, à mon avis, des chrétiens, a été de ne pas couper le cable, de ne pas rompre et donner comme rompue toute tradition des Juifs à eux, et de se réclamer au contraire de l'Ancien Testament comme de leur fondement et comme de leur titre. Ce fut une aberration. Ils étaient purement et simplement, ce dont on les félicite, des révoltés contre l'ancienne loi. Ils apportaient une loi d'amour au lieu d'une loi de crainte; ils apportaient un Dieu de pardon et de sacrifice au lieu d'un Dieu de colère, de cruauté et de vengeance; ils apportaient un dogme de fraternité au lieu d'un dogme d'exclusivisme et d'intolérance; ils apportaient un Dieu universel au lieu d'un dieu local; ils disaient : « Tous les hommes sont frères », au lieu de dire : « Toutes les nations sont nos ennemies, les ennemies de notre Dieu et les réprouvées de notre Dieu ». Ils étaient en opposition formelle sur mille points et sur le fond de l'ancienne loi. Ils firent dire à Jésus : « Je ne suis pas venue abolir la loi, mais l'accomplir. » Ils voulurent établir une suite et un enchaînement continus des premiers prophètes ou législateurs légendaires du peuple hébreu, jusqu'à eux et leurs plus lointains successeurs. Ils firent ce mélange confus et contradictoire

[1] Cf. J. POMMIER, *La pensée religieuse de Renan*, Paris, 1925, p. 112-140 (Le christianisme; Judaïsme et christianisme).

[2] Sur l'exégèse vétéro-testamentaire du protestantisme libéral, voir : H. J. KRAUS, *Geschichte der historisch-kritischen Erforschung des Alten Testaments von der Reformation bis zur Gegenwart*, Neukirchen, 1956. — E. G. KRAELING, *The Old Testament since the Reformation*, Londres, 1955.

[3] Cf. J. RIVIÈRE, art. *Modernisme*, DTC, 10/2, spécialement les col. 2014-2026.

de Judaïsme, de platonisme et de christianisme proprement dit qui est le christianisme du IVe siècle, et où tant de conciles sont restés comme empêtrés... Etre moitié juifs, moitié chrétiens; et associer Moïse et Jésus; et quand on a fait l'Évangile, déclarer saint et vénérable et divin un livre plein de génie poétique, mais en son ensemble aussi peu moral et aussi peu moralisateur que possible, et qui donne de Dieu une idée propre à vous rendre athée : c'est là qu'est l'erreur énorme et c'est là qu'est le danger. Le danger : parce que, vous le voyez bien, on vous rendra responsable de tout ce qui est dans la Bible, on ne citera jamais l'Évangile; on citera insasiablement la Bible et on vous écrasera sous le poids de ses erreurs morales, de ses violences et de ses sauvageries, et vous ne pourrez plus vous délier de cette chaîne, vous laver de cette marque, et vous secouer de cette charge. Le danger encore (et celui-ci est bien plus grave) : parce que, vous aussi, et non seulement vos ennemis, vous lirez la Bible comme livre inspiré et divin, et qui ne peut avoir tort, et il vous en restera quelque chose en l'esprit, et il vous arrivera de vous inspirer du livre inspiré. [1] » Ce morceau de bravoure, qui est un monument d'incompréhension, semble vouloir renouveler les *Antithèses* de Marcion, en les adaptant au goût du déisme moralisant mis à la mode par Voltaire.

Pourtant, Faguet ne devait pas savoir grand chose de Marcion. Harnack, lui, le connaissait bien. Or l'étude même qu'il en avait fait lui inspirait des conclusions fort semblable : « Rejeter l'Ancien Testament, ç'eût été au IIe siècle une faute que la grande Église a bien eu raison de repousser; le conserver, c'était au XVIe siècle une fatalité à laquelle la Réforme ne pouvait que difficilement se soustraire; mais depuis le XIXe siècle, le garder comme un document essentiel du protestantisme, c'est la marque d'une véritable paralysie religieuse et ecclésiastique. [2] » Avec cette Bible délestée, retrouvera-t-on enfin « l'essence du christianisme » ?

La position de Harnack peut paraître radicale; elle s'efforce pourtant de sauver quelque chose du naufrage où l'Ancien Testament se voit condamné à sombrer. Mais pourquoi s'accrocher encore à ce débris d'Évangile,

[1] E. FAGUET, *La politique comparée de Montesquieu, Rousseau et Voltaire*, Paris, 1902, p. 217-220.

[2] A. VON HARNACK, *Marcion : Das Evangelium vom fremden Gott*[3], p. 248 s.; traduction de E. AMANN, RevSR, 1923, p. 118. Le même texte est relevé par G. BARDY, *Chronique d'histoire des origines chrétiennes*, RA, t. 35, (1er décembre 1922), p. 299. Il l'est aussi, du côté protestant, par W. VISCHER, *La Loi ou les cinq livres de Moïse*, Neuchâtel-Paris, 1949, p. 35; S. AMSLER, *L'Ancien Testament dans l'Église*, Neuchâtel-Paris, 1960, p. 9. La position de Harnack correspondait à tout un mouvement de pensée, contre lequel réagit vivement E. KAUTZSCH, *Die bleidende Bedeutung des Alten Testaments*[2], Tübingen, 1903. O. Eissfeldt répondit directement à Harnack lui-même dans le volume d'hommage de ses 70 ans (1921) : *Christentum und Alten Testament*, reproduit dans *Kleine Schriften*, t. 1, Tübingen, 1962, p. 72-75. Cf. dix ans plus tard, J. HEMPEL, *Fort mit dem Alten Testament?* Berlin, 1932.

comme s'il renfermait une vérité de valeur absolue? Loisy, dont l'*Évangile et l'Église* était une manière d'apologie répondant à l'*Essence du Christianisme* [1], dit beaucoup plus nettement dans sa préface de *La Religion d'Israël :* « Il ne semble pas (à l'auteur) que la religion juive et la religion chrétienne soient l'ultime expression de la vérité humaine; il ne croit pas d'ailleurs possible, philosophiquement parlant, qu'une telle expression soit jamais formulée sur notre planète tant que notre espèce y vivra par l'intelligence. Mais il estime que ces religions représentent un des plus extraordinaires, peut-être le plus remarquable des efforts qui aient été jusqu'à présent tentés pour réaliser dans les sociétés humaines la vérité par la justice. Quant à définir métaphysiquement la substance impérissable de cette vérité et de cette justice, il n'en éprouve pas le besoin. L'absolu que nous mettons dans nos définitions n'est qu'un concept de notre esprit, et le fond de ce qui, dans l'éternelle réalité, peut correspondre à ce concept, échappe à toutes les définitions, parce qu'il dépasse toutes nos idées... On peut dire que les religions sont les bégaiements de l'idéal humain, depuis que l'homme a commencé de se connaître. La religion d'Israël et le christianisme sont un de ces bégaiements formidables dont nous pouvons suivre d'assez près l'histoire et déterminer avec quelque exactitude la participation à l'œuvre de l'humanité. Ce n'est rien de plus, mais ce n'est rien de moins » [2]. Revalorisation apparente du fait juif, en face de l'hostilité de Harnack et de Faguet; mais c'est pour l'englober avec le fait chrétien dans un même jugement finalement dédaigneux : l'homme moderne peut reconnaître ce qu'il doit à ces courants de pensée, qui représentèrent un moment important dans l'évolution humaine; mais il sait qu'il est en train de les dépasser.

II. L'ATTITUDE DES PENSEURS CHRÉTIENS [3]

1. L'héritage du passé

On dirait mieux : l'héritage d'un passé récent, car, sur le point qui nous occupe, la théologie et l'exégèse du XIXe siècle ont été loin d'intégrer les richesses de la tradition antique et médiévale.

a) La théologie. — Consacrant une scission que la théologie de la Contre-Réforme portait en germe, celle du XIXe siècle achève de séparer dans

[1] A. Loisy, *L'évangile et l'église*, Paris, 1902, Introduction (p. i-xxxiv).

[2] A. Loisy, *La religion d'Israël*[3], Paris, 1933, p. 7 et 9. La conception de la religion esquissée dans cette préface ressemble fort à celle d'Auguste Comte, bien que Loisy se soit toujours défendu d'être athée. Voir encore *Les origines du Nouveau Testament*, Paris, 1936, p. 33-34; *Religion et humanité*, Paris, 1925.

[3] Sur les problèmes généraux de la théologie au XIXe siècle, voir J. Bellamy, *La théologie catholique au XIXe siècle*, Paris, 1904. — E. Hocedez, *Histoire de la théologie au XIXe siècle*, 3 vol., Bruxelles-Paris, 1947-52.

la pratique l'étude du dogme et celle de la morale. On sait que, durcissant la position de saint Thomas, les grands auteurs du XVIe siècle plaçaient déjà l'examen théologique de la Loi ancienne au sein du *Traité des Lois*. Leurs lointains successeurs ne font rien pour réviser cette position, bien au contraire! Il en résulte ce fait curieux : les traités de théologie morale éliminent désormais toute étude proprement dogmatique de l'économie préparatoire [1]; les traités de théologie dogmatique passent directement du traité du Péché originel au traité de l'Incarnation. L'Ancien Testament, en tant qu'histoire et institution relatives au dessein de salut, n'est donc plus étudié nulle part. On peut le constater en examinant les traités de théologie dogmatique de Perrone, de Hurter, de Franzelin, de Pesch, de Hugon, etc... [2] Les manuels suivent le mouvement. Même un Scheeben n'agit pas autrement dans la *Dogmatique* et dans *Les mystères du Christianisme* [3]. Reste le traité *De fontibus*, classique depuis Melchior Cano. Mais le *De scriptura sacra* [4] qu'on y trouve est bien davantage élaboré en vue de l'argument d'Écriture qui appuiera toutes les thèses, qu'en fonction d'une vue théologique recouvrant tout le dessein de salut dans son déroulement historique. Sur ce point, sautant du premier Adam au nouvel Adam, on met l'entre-deux à l'intérieur d'une vaste parenthèse. L'argument d'Écriture oblige bien à recourir aux textes d'Ancien Testament. Mais la valeur juridique des preuves exige par ailleurs qu'on ne majore pas ces textes. De la sorte, l'arsenal d'*auctoritates* fourni par la tradition tend à se rétrécir comme une peau de chagrin. Beaucoup ne sont retenus qu'en vertu de l'usage (et sous la forme prudente : « Innuitur in Vetere Testamento »), et le rapport essentiel qui existe entre l'expression de la vérité révélée sous l'ancienne Loi et la réalité chrétienne devient d'autant moins apparent que l'économie préparatoire n'est plus étudiée en profondeur.

[1] On peut constater, par exemple, que la Théologie morale de A. LEHMKUHL (7e éd., Fribourg, 1893) ne renferme qu'une seule page sur la Loi divine positive avant Moïse et la Loi mosaïque (t. 1, p. 129). A cet égard, certains exposés de théologie courante sont un peu moins mal fournis; ainsi les *Conférences ecclésiastiques du Diocèse d'Angers*, t. 2, Paris-Besançon, 1830, p. 60-77 (la Loi de Moïse, sa nature et son autorité).

[2] Un simple exemple : le traité *De Verbo incarnato* de J. B. FRANZELIN (Prato, 1893) ne parle même plus de la question classique qui occupait encore deux articles de la *Somme :* l'incarnation du Christ « in plenitudine temporum », ce qui élimine pratiquement du traité toute théologie du temps et de l'histoire.

[3] Bien entendu, certains traités continuent de faire appel à un arrière-plan d'Ancien Testament. Nous avons signalé plus haut le cas du traité du sacrifice du Christ; sur ce point, la théologie du XIXe siècle demeure dans la ligne des siècles précédents. Voir, dans l'ouvrage de E. HOCEDEZ, t. 3, p. 280 ss., la présentation des controverses sur l'essence du sacrifice de la Messe. Il est vrai qu'elles se situent tout à la fin du siècle et bénéficient d'un renouveau théologique en plein essor.

[4] On peut citer, à titre d'exemple, celui de PERRONE, *Praelectiones theologicae*, Paris, 1842.

b) L'apologétique. — Il est d'abord une apologétique défensive qui perpétue la tradition représentée dès le XVIIe siècle par Bossuet [1]. Celle-là s'attache inlassablement à réfuter les objections élevées contre les livres saints par les adversaires du Christianisme. Elle ne renouvelle guère ses armes, ou si elle s'y essaie, c'est pour tomber dans des excès sans valeur comme le concordisme scientifico-biblique, qui n'a pas fait avancer la théologie d'un pouce — tout au contraire! Que devient, dans ces conditions, la démonstration de la religion chrétienne, où le fait biblique devrait jouer un rôle essentiel? Elle répète inlassablement les thèmes traditionnels, comme l'argument des prophéties [2]. Mais c'est dans un esprit beaucoup plus proche du *Discours sur l'histoire universelle* que des *Pensées* de Pascal, comme le montre l'hostilité des partisans de l'apologétique externe envers la méthode d'immanence que tâchent de mettre au point un Cardinal Dechamps puis un M. Blondel: Pascal l'augustinien séparait-il les deux aspects du problème [3]? Le tableau peut sembler noirci à l'excès; mais, aussi bien, il ne s'agit pas de juger les personnes: il faut constater seulement la qualité médiocre de tant d'efforts voués à un succès incertain.

c) L'exégèse. — En fait, pour nourrir la théologie et donner un fondement solide à l'apologétique, il aurait fallu que l'exégèse de l'Ancien Testament sût d'abord se renouveler. Mais au XIXe siècle, où en était l'exégèse? Elle s'acharnait le plus souvent à défendre des positions anti-critiques, qu'elle pensait « traditionnelles », sur l'authenticité littéraire et la véracité historique des livres bibliques, tournant ainsi autour des Écritures sans pénétrer bien avant dans leur substance théologique [4]. Que des auteurs spirituels s'attachassent encore à l'exégèse allégorique en ses procédés les plus contestables pour rattacher la doctrine aux textes sacrés, c'était pour

[1] J. BELLAMY, *op. cit.*, p. 72-78. — E. HOCEDEZ, t. 1, p. 22-23.

[2] Par exemple, le *Cursus Theologiae* de MIGNE, t. 9, reprend un traité *De incarnatione Verbi* de L. LE GRAND, dont la *Dissertatio II* est une longue discussion apologétique sur l'argument des prophéties: *De existentia mysterii incarnationis adversus Judaeos astruenda* (col. 80-363).

[3] Sur le problème apologétique au XIXe siècle, voir J. BELLAMY, *op. cit.*, p. 160 ss., 210-225. — Sur la méthode du Cardinal Dechamps: E. HOCEDEZ, *op. cit.*, t. 2, p. 280 s. — M. BECQUÉ, *L'apologétique du Cardinal Dechamps*, Bruges-Paris-Louvain, 1954. — Sur les controverses auxquelles a donné lieu la méthode d'immanence, E. HOCEDEZ, *op. cit.*, t. 3, p. 196-221, 226-233; A. VALENSIN, art. *Immanence*, DAFC, t. 2, col. 569-612. — Une riche documentation a été réunie dans les notes qui accompagnent l'édition de la *Correspondance* entre M. BLONDEL et A. VALENSIN, 2 vol., Paris, 1956.

[4] Une bibliographie de cette exégèse systématiquement conservatrice est inutile. On sait quel rôle déplorable elle a joué dans l'évolution religieuse de Renan (cf. *Souvenirs d'enfance et de jeunesse*, V, 1 à 3). Des exceptions comme celle de Le Hir furent rares. Même au début du XXe siècle, les livres de F. VIGOUROUX (*La Bible et les découvertes modernes*[6], Paris, 1896) restent marqués par cette tendance et par les préoccupations de l'apologétique défensive.

l'exégèse sérieuse un fait plutôt embarassant. Mais, cette méthode étant écartée, que restait-il à l'exégèse sérieuse, enfermée dans un littéralisme qui ignorait — et parfois voulait ignorer — aussi bien le développement interne de l'Ancien Testament que la variété de ses expressions littéraires [1] ? Que subsistait-il même de la sève patristique, si vivante encore au moyen-âge, dans les commentaires nouveaux ? « La Bible. Il est essentiel en effet que vous la lisiez d'un bout à l'autre. La seule édition que je connaisse est celle de Fillion; elle n'est pas fameuse, mais au moins elle est orthodoxe. Si sot et si impatientant que soit le commentaire, du moins il permet une première intelligence du texte qui, seul, s'aborderait difficilement. » Ainsi parlait un usager : P. Claudel, écrivant à J. Rivière en 1907 [2]. Comment s'étonner que le poète ait préféré, pour son propre compte, s'engager dans la voie d'une exégèse allégorique qui lui paraissait prolonger celle des Pères [3] ?

2. Le renouveau

a) Un précurseur : Newman [4]. — En plein XIXe siècle, Newman est sans doute un des rares théologiens qui gardent très vivant un sens de l'Ancien Testament conforme à la plus authentique tradition. Il le doit d'abord à sa profonde connaissance de la Bible, qu'il souligne à la première page de son *Apologia pro vita sua* [5] ; mais il le doit aussi à sa fréquentation assidue des

[1] Témoin les dicussions sur le genre historique ou les citations implicites entre 1900 et 1910. On en retrouve l'écho affaibli dans l'art. de P. Cruveilhier, *Critique biblique*, SDB, t. 2, col. 202-220, et celui de A. Lemonnyer, *Citations implicites*, *Ibid.*, col. 51-55.

[2] J. Rivière et P. Claudel, *Correspondance*, Paris, 1926, p. 41.

[3] Le poète a publié son *Discours de la méthode* dans P. Claudel, *Introduction au livre de Ruth, Texte intégral de l'ouvrage de l'abbé Tardif de Moidrey*, Paris, 1938. Il revient abondamment sur les mêmes questions dans *Présence et prophétie*, Fribourg, 1942. On trouvera là des charges violentes contre les recherches critiques qui « dégagent des émanations délétères » (p. 208), contre les « interprètes littéralistes » (p. 189) qui « s'efforcent de rendre plat ce qui est difficile : entre deux sens, entre deux explications, le meilleur est toujours le plus trivial, le plus rampant, le plus insipide » (p. 166; cf. p. 175, 184, 191, 196, 201, 206... : c'est de l'acharnement!). En conséquence, pour se dégager de cet étroit corset du sens littéral où l'exégèse étouffe depuis la Renaissance, le poète se propose de pénétrer dans le « champ des figures » bibliques, pour reprendre l'expression de l'encyclique *Providentissimus* (*Introduction au livre de Ruth*, p. 30). En fait, la recherche des figures s'opère un peu à l'aventure, grâce aux rapprochements de textes les plus arbitraires. L'usage de la concordance latine (*Présence et prophétie*, p. 147) joue plus d'un tour à l'interprète, qui prend pour Parole de Dieu les savoureux contre-sens de la Vulgate (exp. : *Présence et prophétie*, p. 191, 218 note 1, 239...). Comme type de ce genre de travail, on pourra lire *Moab ou le recul d'Israël*, dans *Présence et prophétie*, p. 163-242 (texte datant de 1910). Cf. *infra*, p. 216, note 3, et p. 455, note 3.

[4] Sur Newman et la Bible, voir J. Seynaeve, *Card. Newman's Doctrine of the Holy Scripture*, Louvain, 1953; art. *Newman*, SDB, t. 6, col. 427-474.

[5] J. H. Newman, *Apologia pro vita sua*, trad. L. Michelin-Delimoges, Paris, 1939, p. 19.

Pères grecs, qui lui ont donné le goût et la compréhension de l'*allégorie* chrétienne [1], comme il l'explique dans son *Essai sur le développement :* « L'adoption exclusive par Théodore (de Mopsueste) du sens littéral et la répudiation de l'interprétation mystique de la sainte Écriture amène à considérer cette dernière comme une des conditions caractéristiques et des bases de l'authentique et éternel enseignement de l'Église... La doctrine de tous les âges de l'Église a été celle-là, comme on le voit par le refus de ses maîtres de se limiter à la seule interprétation littérale. Leur manière de prouver les choses la plus subtile et la plus puissante, dans les temps anciens et modernes, c'est le recours au sens mystique dont il est fait usage si fréquemment dans la controverse doctrinale, de même qu'en beaucoup d'occasions, pour appuyer tel ou tel point... Les juifs s'en tinrent au sens littéral des Écritures et, de ce fait, rejetèrent l'Évangile; les apologistes chrétiens, par contre, trouvèrent sa divinité au moyen de l'allégorie » [2]. Aussi les allusions à l'économie historique du salut sont-elles nombreuses dans ses œuvres [3], depuis les *Sermons* jusqu'à la *Grammaire de l'Assentiment*, où l'examen de l'Ancien Testament constitue une étape essentielle entre l'étude de la religion naturelle et celle du Christianisme (chap. 10) [4].

b) Le renouveau patristique. – Le rôle joué par l'étude des Pères dans la pensée de Newman ne pouvait manquer de se retrouver, à une échelle agrandie, dans la théologie moderne. Sur le point qui nous occupe, il ne semble pas que le renouveau thomiste de la fin du XIXe siècle et du début du XXe ait beaucoup ramené l'attention vers un point de doctrine trop négligé par les traités de théologie dogmatique post-tridentins; les cadres scolaires tout faits, consacrés par l'usage, pesaient trop lourd sur les auteurs d'exposés classiques; au surplus, saint Thomas lui-même paraissait autoriser le rejet de l'Ancien Testament dans le traité des Lois, en théologie morale.

Par contre, il était impossible que le retour à l'étude directe des Pères n'attirât pas l'attention sur une dimension de la révélation biblique qui était si familière à l'antiquité chrétienne : l'unité des deux Testaments, les multiples correspondances entre l'Ancien et le Nouveau, le caractère progressif de la pédagogie divine. C'est pourquoi nous assistons depuis

[1] Ce goût était partagé par les autres membres du mouvement tractarien, comme le montre le tract de Keble sur le symbolisme des Pères (tract 89).

[2] *An Essay on Development of Christian Doctrine*[10], Londres, 1897, p. 338, 342, 343; dans la trad. de J. GONDON (sur la 2e éd.), Paris, 1848, p. 321, 325, 326. Nous reproduisons la traduction du passage utilisée par D. GORCE, *Introduction à Newman*, p. 200-202 (mais, dans ce texte, Théodoret de Cyr figure par erreur à la place de Théodore de Mopsueste!).

[3] Voir quelques textes réunis dans J. H. Cardinal NEWMAN, *Pensées sur l'Église*, trad. fr. de A. ROUCOU-BARTHÉLÉMY, Paris, 1956, p. 138-160.

[4] *An Essay in Aid of a Grammar of Assent*, Londres, 1910, p. 432 ss. — Trad. de Madame G. PARIS, Paris, 1907, p. 345 ss.

quelques décades à une revalorisation de la notion de « figure biblique », soit dans certains secteurs de la théologie où cette conception est vitale (par exemple en ecclésiologie) [1], soit dans des études systématiques de ce qu'on nomme la *typologie* des Pères [2]. On peut estimer, certes, que le terme même de typologie n'est pas sans quelque danger d'équivoque [3]. Il n'est pas bon d'ériger en traité séparé comme la christologie, l'ecclésiologie, etc., un aspect particulier de l'ancienne disposition, son caractère *figuratif*, en le coupant pratiquement de son fondement profond, la préparation *historique* du Nouveau Testament dans l'Ancien. On risque en outre d'accumuler ainsi sans critique des exégèses patristiques de valeurs très diverses, en laissant croire qu'elles définissent toutes au même titre l'interprétation « spirituelle » des Écritures, indépendamment d'une exégèse littérale dont la critique moderne fournit les fondements [4]. Mais, ces réserves faites, il reste vrai qu'une meilleure connaissance de la pensée patristique invite les théologiens modernes à sortir de leurs catégories classiques pour accorder plus d'attention qu'ils ne le font souvent au déroulement historique du dessein de salut et à l'Ancien Testament lui-même, tant comme disposition préparatoire, que comme expression anticipée de la doctrine néo-testamentaire sous le voile de ses figures [5].

[1] Voir par exemple la *Méditation sur l'Église* de H. DE LUBAC (Paris, 1943), où les interprétations patristiques de l'Écriture, souvent figuratives, orchestrent toute la présentation des thèmes dogmatiques centraux, leur donnant une richesse de sonorité qui laisse loin derrière elle les théorèmes abstraits où se complaisent certains manuels.

[2] J. DANIÉLOU, *Sacramentum futuri*, Paris, 1949. — Cf. les monographies consacrées à l'exégèse des Pères, citées *supra*, p. 38-45. — A. MILLER, *Zur Typologie des Alten Testaments*, dans *Antonianum*, 1950, p. 425 ss.

[3] H. DE LUBAC, *Exégèse médiévale*, Ire Partie, p. 352-353.

[4] Pour obvier à cet abus de l'allégorisation, faussement identifié à l'authentique typologie, certains proposent de distinguer nettement « typologie » et « allégorie ». Mais si l'on veut appliquer cette distinction à l'époque patristique, on sort de sa terminologie, comme le rappelle H. DE LUBAC, *Typologie et allégorisme*, RSR, 1947, p. 180-226.

[5] Le problème était déjà examiné sur le fond par L. DELPORTE, *Les principes de la typologie biblique*, ETL, 1926, p. 307-327. Il est repris aujourd'hui en fonction des études patristiques; cf. J. DANIÉLOU, *Les divers sens de l'Écriture dans la tradition chrétienne primitive*, ETL, 1948, p. 119-126; J. COPPENS, *Les harmonies des deux Testaments*[2], Tournai-Paris, 1949, p. 78-94 (avec une ample bibliographie de la question à la date indiquée). Du côté protestant, le problème n'a pas été moins étudié : L. GOPPELT, *Typos, Die typologische Deutung des Alten Testaments im Neuen*, Gütersloh, 1939. — P. LUNDBERG, *La typologie du baptême dans l'Église ancienne*, Leipzig-Uppsala, 1942. — W. VISCHER, *L'Ancien Testament témoin du Christ*, tr.fr., Neuchâtel-Paris, 1949 ss. — F. MICHAÉLI, *La typologie biblique*, dans *Foi et Vie*, 1952, p. 11 ss. — G. VON RAD, *Typologische Auslegung des Alten Testament*, EvTh, 1952/53, p. 17-33; *Théologie des A.T.s*, t. 2, p. 377-387. — R. BULTMANN, *Ursprung und Sinn der Typologie als hermeneutischer Methode*, TLZ, 1950, 205-212. — S. AMSLER, *Où en est la typologie de l'Ancien Testament?* RTP, 1953, p. 138 ss.;

c) Le renouveau exégétique. — Après de multiples difficultés, le renouveau exégétique amorcé depuis soixante-dix ans dans l'Église catholique est en train de donner son statut et ses règles à l'exégèse littérale [1]. Au siècle dernier, le traité classique de F. X. Patrizi, recueillait le meilleur de la tradition thomiste [2], si bien que les exposés ultérieurs (Pesch, Bainvel, etc...) ne faisaient guère que le répéter, parfois en moins bien. L'ouvrage posait très correctement le problème de l'interprétation spirituelle, ou typique, ou mystique [3], sans parvenir d'ailleurs à fournir des critères précis pour reconnaître les authentiques « figures » qui sont encloses dans les choses de l'Ancien Testament [4]. Mais par ailleurs, n'abordant pas explicitement les problèmes posés par la critique littéraire et historique telle qu'on la pratique à notre époque, il ne les intégrait évidemment pas à la problématique traditionnelle.

On mesure le chemin fait depuis lors quand on lit l'encyclique *Divino Afflante Spiritu* [5], où la critique littéraire et historique reçoit sa place normale dans l'étude du sens littéral, seul sens attaché par Dieu aux *textes* bibliques. Le sens littéral est d'ailleurs lui-même toujours doctrinal, et c'est sous cet angle que l'exégèse doit en aborder l'examen pour se mettre au service de la théologie. Position de principe très nette, qui précise heureusement l'affirmation thomiste selon laquelle le sens littéral a seul valeur de preuve en théologie. Mais un problème subsiste : quel est, dans cette perspective, le statut exact du sens « spirituel » (selon la terminologie thomiste qu'emploie l'encyclique) [6] ? Faut-il laisser tomber tout ce qui, dans l'exégèse patristique, dépassait les limites du sens littéral, soit en surchargeant les mots d'un

cf. *L'Ancien Testament dans l'Église*, Neuchâtel-Paris, 1960. — G. W. H. Lampe and K. J. Woollcombe, *Essays on Typology*, Londres, 1957. — W. Eichrodt, *Ist typologische Exegese sachgemässe Exegese?* VTS, 4, Leiden, 1958, p. 161-180. — F. Foulkes, *The Acts of God, A Study of the Basis of Typology in Old Testament*, Londres, 1958. — H. W. Wolff, *Erwägungen zur typologische Auslegung des A.T.s*, dans *Die Zeichen der Zeit*, 1959, p. 466 ss. — K. E. Trent, *Types of Christ in the Old Testament, A Conservative Approach to the Old Testament Typology*, Foreword by J. Gartenhaus, I. New-York, 1960. — Sur l'usage de la typologie dans l'exégèse de Calvin, voir E. Grin, *L'unité des deux Testaments selon Calvin*, TZ, 1961, p. 175-186. — L'exégèse typologique est cependant récusée par certains, voir par exemple R. Rendtorff, *Das Werden des Alten Testaments*, Neukirchen, 1959.

[1] Sur cette question, voir l'exposé rapide mais substantiel de J. Levie, *La Bible, parole humaine et message de Dieu*, Paris-Louvain, 1958, p. 144-226.

[2] F. X. Patrizi, *Institutio de interpretatione Bibliorum iterum edita*, Rome, 1876.

[3] *Ibid.*, p. 162-264.

[4] *Ibid.*, p. 263-264 (règles de prudence : il faut éviter les deux excès contraires, soit de voir des figures partout, soit de n'en voir nulle part). Aussi bien, les critères proposés aux p. 259-263 sont-ils très imprécis.

[5] Cf. l'analyse de J. Levie, *op. cit.*, p. 164-210.

[6] On sait que l'encyclique entendait mettre au point la question de l'exégèse pour réagir contre les excès d'une certaine interprétation « spirituelle » contre laquelle la Commission Biblique avait déjà mis en garde dans une lettre du 20 août 1941 (J. Levie, *op. cit.*, p. 155-164). Cf. *infra*, p. 442, note 2.

contenu doctrinal fourni par le Nouveau Testament, soit en interprétant figurativement les événements et les institutions d'autrefois ? Sur le premier point, la théologie contemporaine est en train d'élaborer une théorie du sens « plénier » qui tente de résoudre la difficulté [1]. L'écrivain sacré de l'Ancien Testament se comportant vis-à-vis de Dieu qui l'inspire « tanquam instrumentum deficiens » (selon le mot de saint Thomas [2]), on peut admettre que Dieu ait mis dans les expressions employées par lui davantage que ce qu'il avait lui-même conscience d'y mettre. Mais ici la difficulté rebondit : sur quels critères se baser pour reconnaître les authentiques sens pléniers ? Et surtout, quel est le rapport de ce sens plénier à la signification figurative des choses dont parlent les textes considérés [3] ?

d) Le renouveau liturgique. – Sens spirituel, sens plénier : ces problèmes revêtent un caractère d'urgence pour ceux qui ne se préoccupent pas seulement de critique biblique et de théologie, mais sont aux prises avec les problèmes pratiques de la pastorale. Dans la prédication, en effet, il ne s'agit pas de reconstituer l'histoire de la révélation, il faut actualiser la Parole de Dieu pour en nourrir la foi des fidèles. Opération toute proche de l'usage que la liturgie fait constamment de cette Parole de Dieu, soit pour instruire les fidèles, soit pour exprimer la prière de l'Église. Le problème est aussi vieux que l'Église elle-même. Nous avons vu qu'il a commandé pour une large part l'exégèse chrétienne de l'Ancien Testament, soit à l'époque apostolique, soit à l'époque patristique. Le mouvement liturgique actuel le remet au premier plan de l'actualité. Ce sont cette fois les pasteurs qui interrogent les exégètes : si votre travail d'interprétation littérale est nécessaire — ce que nul ne nie —, comment le dépasserez-vous pour atteindre ce sens savoureux que la célébration du mystère chrétien donne aux anciennes Écritures [4] ?

[1] Ce problème est actuellement à l'étude de divers côtés. On trouvera une bibliographie du sujet établie à la date de 1949 dans l'ouvrage de J. Coppens, *Les harmonies des deux Testaments*[2], p. 33 ss. — Le « sensus plenior » fait l'objet de tout un chapitre dans la nouvelle édition des *Institutiones Biblicae*, Rome, 1951, t. 1, p. 381-393. Nous donnerons plus loin une bibliographie plus complète de la question, notamment dans les 10 dernières années (*infra*, p. 449, note 4).

[2] IIª IIªe, q. 175, art. 4, in corp.

[3] Nous reviendrons plus loin sur cette question, *infra*, p. 470 ss. et 487 ss.

[4] Le problème était déjà abordé par C. Marbach, *Carmina Scripturarum*, Strasbourg, 1907, pour les antiennes et les répons liturgiques tirés de l'Écriture. Il a donné lieu depuis quinze ans à de nombreuses études : L. Bouyer, *Liturgie et exégèse spirituelle*, LMD, n° 7, 1946, p. 27-50. — J. Daniélou, *Bible et Liturgie*, Paris, 1951. — J. Schildenberger, *Das A.T. in seiner Beziehung zur Liturgie*, dans *Liturgia und Mönchtum*, 1953, p. 68-85. — D. Barsotti, *La Parole de Dieu dans le mystère chrétien*, trad. fr., Paris, 1954. — C. Burgard, *La Bible dans la liturgie*, Tournai-Paris, 1958. — Cahier collectif *Parole de Dieu et liturgie*, coll. Lex orandi 25 (Congrès de Pastorale liturgique de Strasbourg), Paris, 1958. — C. Charlier, *Réforme liturgique et renouveau biblique*, LMD, n° 66, 1961, p. 10-35.

e) La réflexion chrétienne sur le sens de l'histoire. — Enfin, les théologiens d'aujourd'hui se rendent compte qu'ils ont d'autres erreurs à réfuter que les hérésies dûment classifiées dans les manuels, d'autres systèmes de pensée à affronter que le gnosticisme et ses séquelles, l'averroïsme latin, ou même le rationalisme du XVIIIe siècle. Les humanismes athées contemporains sont pour la foi chrétienne des concurrents redoutables, dans la mesure même où ils prétendent capter ce qui en faisait la force : le dynamisme eschatologique. Le matérialisme dialectique de Marx « résout l'énigme de l'histoire, et il sait qu'il la résout » [1] ; fort de cette science toute neuve, il se flatte d'apporter une espérance à l'humanité, de hâter la venue de l'Homme nouveau, cette dernière mutation de notre espèce en perpétuel devenir [2]. Il oblige ainsi le penseur chrétien à remettre en évidence un aspect de la doctrine auquel les âges précédents, installés dans une situation de chrétienté, n'apportaient qu'une attention réduite : la théologie de l'histoire. La pensée philosophique peut-elle détenir vraiment le secret du temps humain et du devenir social qui s'y déploie [3] ? Et si la révélation biblique est seule à le posséder, comment peut-on montrer qu'elle résout de façon transcendante ce problème fondamental, que la raison humaine est pourtant capable de poser en se fondant sur l'expérience commune ? La pensée patristique, notamment augustinienne, possédait là-dessus des vues originales ; mais elles étaient partiellement tributaires d'une problématique humaine aujourd'hui dépassée. Il faut donc reprendre sur nouveaux frais l'examen de toute la question. Or comment le faire si, à l'exemple des

[1] Ce texte célèbre est cité par tous ceux qui présentent la pensée de Karl Marx, par exemple : H. C. DESROCHES, *Signification du marxisme*, Paris, 1949, p. 19 ; J. Y. CALVEZ, *La pensée de Karl Marx*, Paris, 1956, p. 528.

[2] H. DE LUBAC, *Recherche d'un Homme Nouveau*, dans *Études*, t. 255 (oct.-déc. 1947), p. 3-25, 145-169 ; dans *Affrontements mystiques*, Paris, 1949, p. 15-92.

[3] On ne peut citer que quelques titres dans une production considérable. L. MALEVEZ, *Philosophie chrétienne du progrès*, NRT, 1937, p. 377-386. — R. ARON, *Introduction à la philosophie de l'histoire, Essai sur les limites de l'objectivité historique*, Paris, 1939 ; cf. *Dimensions de la conscience historique*, Paris, 1961. — R. G. COLLINGWOOD, *The Idea of History*, Oxford, 1946. — Exposé de la problématique contemporaine par W. F. ALBRIGHT, *From the Stone Age to Christianity*[2], Baltimore, 1946, p. 48-87 (tr. fr. *De l'âge de pierre à la chrétienté*, Paris, 1951, p. 53-90). — N. BERDIAEFF, *Le sens de l'histoire*, Paris, 1948. — K. JASPERS, *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, Munich, 1949. — K. LOEWITH, *Meaning in History, The Theological Implications of the Philosophy of History*, Chicago, 1949. — H. BUTTERFIELD, *Christianisme et histoire*, tr. fr., Paris, 1956. — E. MOUNIER, *L'histoire chrétienne*, dans *Feu la chrétienté*, Paris, 1950, p. 103-125. — J. PIEPER, *La fin des temps, Méditation sur la philosophie de l'histoire*, Bruges-Paris, 1958. — A. DE BOVIS, *Philosophie ou théologie de l'histoire ?* NRT, 1959, p. 355-375, 448-461. — J. MARITAIN, *Pour une philosophie de l'histoire*, Paris, 1959. — J. LACROIX, *Histoire et mystère*, Tournai-Paris, 1961. — Pour une bibliographie plus complète, voir H. OTT, *Neuere Publikationen zum Problem von Geschichte und Geschichtlichkeit*, dans *Theol. Rundschau*, 21 (1953), p. 43-56 ; M. J. CONGAR, art. *Histoire* cité à la note suivante.

Pères, on ne va d'abord chercher dans l'Écriture, de la Genèse à l'Apocalypse, une vision totale de l'économie de salut qui se déroule dans le temps, capable d'intégrer l'histoire profane elle-même [1] ? Ainsi apparaît en pleine lumière l'urgence du problème de l'Ancien Testament, puisque, dans l'étude de l'économie de salut, il constitue une pièce maîtresse [2].

III. POSITION ACTUELLE DU PROBLÈME

On peut donc dire qu'aujourd'hui la théologie est à pied d'œuvre. Déjà, en plusieurs secteurs annexes auxquels nous avons eu l'occasion de faire allusion dans les pages qui précèdent, elle recueille le bénéfice du renouveau patristique et exégétique commencé depuis plus d'un demi-siècle. Par exemple, il est certain que l'apologétique contemporaine a profondément

[1] La réflexion théologique sur l'histoire a donné lieu à une bibliographie abondante depuis vingt ans. Pour les siècles précédents et la problématique générale, voir M. J. CONGAR, art. *Histoire*, dans *Catholicisme*, t. 5, col. 767-783 (notamment les col. 775-782 : Histoire des théologies de l'histoire). Ici encore, on ne peut citer que quelques titres. G. THILS, *Théologie des réalités terrestres*, II, *Théologie de l'histoire*, Bruges-Paris, 1949 (bibliographie de la question, p. 109-110). — J. DE SENARCLENS, *Le mystère de l'histoire*, Genève, 1949. — L. MALEVEZ, *La vision chrétienne de l'histoire : I. Dans la théologie de Karl Barth ; II. Dans la théologie catholique*, NRT, 1949, p. 113-134, 244-264. — J. DANIÉLOU, *Essai sur le mystère de l'histoire*, Paris, 1953 ; *The New Testament and the Theology of History*, dans *Studia Evangelica*, Texte und Untersuchungen, 73, Berlin, 1959, p. 25-34. — H. URS VON BALTHASAR, *Théologie de l'histoire*[2], Bruges-Paris, 1955. — O. CULLMANN, *Christ et le temps*[2], Neuchâtel-Paris, 1957. — R. NIEBUHR, *Foi et histoire, Étude comparative de la conception chrétienne et de la conception moderne de l'histoire*, Neuchâtel-Paris, 1953 ; cf. G. P. VIGNAUX, *La théologie de l'histoire de Reinhold Niebuhr*, Neuchâtel-Paris, 1957. — K. GRUNDER, *Johannes Georg Hamanns « Biblische Betrachtungen » als Ansatz einer Geschichtsphilosophie*, Fribourg-en-B., 1958. — H. NIEL, *Le sens de l'histoire*, RSR, 1958, p. 60-77. — R. BULTMANN, *History and Eschatology*, Edimbourg, 1957 (cf. H. OTT, *Geschichte und Heilsgeschichte in der Theologie R. Bultmanns*, Tübingen, 1955) ; *Geschichte und Eschatologie*, Tübingen, 1958. — G. FESSARD, *De l'actualité historique*, I. *A la recherche d'une méthode*, Bruges-Paris, 1960 (reprend les articles plus anciens de l'auteur ; concerne à la fois la philosophie et la théologie de l'histoire). Voir les réflexions critiques sur cet ouvrage proposées par M. J. NICOLAS, RTh, 1960, p. 485-508 (cf. 1960, p. 85-90) ; C. JOURNET, dans *Nova et Vetera*, 1960, p. 218-239 ; M. M. COTTIER, *Hegel, la théologie et l'histoire*, RTh, 1961, p. 88-108 (à suivre). En sens inverse : A. JEANNIÈRE, *La triple dialectique de l'histoire*, dans *Archives de Philosophie*, 1961, p. 242-259. — A. HAYEN, *Le thomisme et l'histoire*, RTh, 1962, p. 51-84.

[2] On notera que, dans *De l'actualité historique*, le P. Fessard place la dialectique du Juif et du Païen au centre de sa réflexion sur l'histoire, trouvant en elle la clef du devenir de l'humanité(il en rapproche celles de l'Homme et de la Femme, de l'Homme libre et de l'Esclave, pour reprendre les trois catégories énumérées par saint Paul dans Gal 3, 28). Voir notamment les p. 176-211 (Esquisse d'une conclusion). C'est dire que les structures de l'Ancien Testament lui fournissent une des catégories de pensée en fonction desquelles il croit pouvoir élucider l'énigme de l'histoire humaine.

modifié son « argument des prophéties ». L'abbé P. de Broglie s'y efforçait dès la fin du siècle dernier [1]. Les dernières études parues sur la question [2] montrent que, d'une part, on entend lui donner des bases critiques inattaquables, tandis que, d'autre part, on abandonne le schéma quasi-mathématique auxquels s'arrêtait l'apologétique superficielle pour être davantage attentif à ces correspondances profondes dont un Pascal avait la juste intuition. Si l'on passe aux divers traités théologiques, on constate que l'examen des sources scripturaires, premier « lieu théologique » auquel tout exposé doit se référer, a changé d'allure, lui aussi. L'Écriture n'est plus simplement une source des « majeures » destinées à construire des argumentations bien en forme, indépendamment des contextes divers auxquels elles sont arrachées. On s'efforce au contraire de suivre à la trace la croissance de la révélation à travers ses témoins historiques; on est attentif à l'évolution sémantique des mots où elle s'exprime [3], au développement des thèmes bibliques profondément enracinés dans l'expérience concrète d'Israël [4]. Même l'arrière-plan d'orientalisme et d'histoire des religions est pris en considération, dans la mesure où il peut éclairer cette Parole de Dieu qui s'est coulée dans un moule sémitique. Pour reprendre le cas du sacrifice du Christ, déjà évoqué plus haut, on constate que dans le traité du P. de la Taille, *Mysterium fidei*, la théorie du sacrifice est élaborée à partir de l'Écriture (ce qui est traditionnel), sans omettre l'examen des religions sémitiques dont le culte de l'Ancien Testament est, à sa manière, une branche particulière [5].

Tout semble donc mûr pour mettre sur pied un nouveau traité *De priore Testamento* qui devra répondre à deux requêtes également impératives.

[1] P. DE BROGLIE, *Les prophéties et les prophètes d'après les travaux de Kuenen*, dans *Revue des Religions*, 1895 (repris dans *Questions bibliques*, Paris, 1897); *Les prophéties messianiques*[2], 2 vol., Paris, 1904.

[2] Citons M. J. LAGRANGE, *Pascal et les prophéties messianiques*, RB, 1906, p. 533-556. — J. TOUZARD, *L'argument prophétique*, RPA, 1907, p. 757-772; 1908, p. 906-933; 1909, p. 81-116, 731-750. — L. DESNOYERS, *Histoire du peuple hébreu des Juges à la captivité*, t. 3, Paris, 1930, p. 305-328. — J. COPPENS, *Les harmonies des deux Testaments*[2], p. 19-30. — Dans M. BRILLANT et M. NEDONCELLE, *Apologétique*, Paris, 1948 : E. MAGNIN, *L'Ancien Testament, préparation évangélique*, p. 255-327; R. TOURNAY, *Comment utiliser l'argument prophétique*, p. 328-336. — P. GRELOT, *L'argument des prophéties en apologétique*, BCE, 1961, p. 365-386. Voir une bibliographie complémentaire sur l'accomplissement des prophéties, *infra*, p. 388, note 2.

[3] Le TWNT de G. KITTEL est un instrument de travail indispensable, même s'il faut faire des réserves sur les positions théologiques sous-jacentes à quelques articles.

[4] Cf. J. GUILLET, *Thèmes bibliques*, Paris, 1951. — X. LÉON-DUFOUR, *Vocabulaire de théologie biblique*, Paris, 1962.

[5] M. DE LA TAILLE, *Mysterium Fidei*, Paris, 1921, p. 3-17. On note au passage des références à M. J. LAGRANGE, *Études sur les religions sémitiques*[2], Paris, 1905. Plus loin, au chap. 3, la Cène est successivement comparée à la première alliance et à la pâque ancienne (p. 34-66) puis au sacrifice de Melchisédech (p. 67-78).

D'un côté, il devra intégrer les résultats de la critique biblique solide, pour atteindre, avec toute la précision technique désirable, le sens littéral des textes sacrés et reconstituer de la sorte une histoire des événements, des institutions et des doctrines de l'Ancien Testament. D'un autre côté, il devra intégrer les données théologiques que la tradition chrétienne a élaborées sur la base du Nouveau Testament lui-même, mais en les dégageant de certains éléments adventices ou de certaines limitations, dus aux contextes culturels où les Pères et les théologiens d'autrefois ont exprimé leur pensée à ce sujet. En ce qui concerne le premier point, il est certain que l'étude historique sérieuse de l'Ancien Testament trouve dans le principe de la pédagogie divine un sous-bassement doctrinal et une justification de principe : tout ce qui nous rapprochera d'une connaissance plus précise de l'histoire biblique (politique, institutionnelle, littéraire, idéologique) nous permettra de comprendre avec plus de profondeur les voies de cette pédagogie. Quant au second point, n'est-ce pas en étudiant les résonances profondes de l'histoire et des institutions anciennes dans l'âme d'Israël, si marquée par la mentalité d'un temps et d'un milieu déterminés, que nous découvrirons plus clairement la racine des préfigurations bibliques ? Comment ne pas supposer que celle-ci prolongent, dans la perspective du Nouveau Testament, une signification religieuse des faits et des institutions déjà sensible aux Israélites, mais encore à demi voilée par les perspectives incomplètes de l'économie prératoire ? S'il en est ainsi, la critique biblique doit nous aider à faire le tri, dans la pensée patristique et médiévale, entre les éléments doctrinaux essentiels qui font partie de notre foi, et les éléments adventices que la théologie moderne peut laisser tomber sans dommage.

C'est dans cet esprit que nous tenterons ici d'esquisser un traité théologique de l'Ancien Testament. Nous replacerons tout d'abord celui-ci dans l'ensemble de l'économie du salut (chap. 2). Nous tâcherons ensuite de préciser, d'une façon générale, son rapport au mystère du Christ où l'économie du salut trouve sa consommation (chap. 3). Nous examinerons enfin les trois aspects essentiels de l'ancienne disposition : les lois et les institutions (chap. 4), l'histoire (chap. 5), l'annonce prophétique du Nouveau Testament (chap. 6). Cet examen du problème nous permettra de voir, pour finir, comment se pose actuellement le problème de l'exégèse biblique quand l'Ancien Testament est en cause (chap. 7). L'ampleur du sujet à traiter nous amènera à ne donner, plus d'une fois, que des indications très rapides, notamment en ce qui concerne les questions de critique et d'histoire. Mais nous garderons le souci constant de ne sacrifier ni les données de la critique, ni la tradition doctrinale léguée par les siècles précédents. Peut-être pourrons-nous apercevoir le point où elles se rejoignent et s'épaulent mutuellement.

DEUXIÈME PARTIE

TRAITÉ DE L'ANCIEN TESTAMENT

CHAPITRE II

L'ANCIEN TESTAMENT DANS LE DESSEIN DE SALUT

L'économie du salut [1] englobe l'ensemble des moyens que Dieu a employés pour sauver l'humanité pécheresse. Elle recouvre ainsi tous les siècles de l'histoire, du drame originel au jugement dernier; elle a pour centre de gravité l'événement par lequel le salut s'est accompli ici-bas : la croix et la résurrection de Jésus [2]. A la croix, l'ancien monde est mort en celui qui s'était fait solidaire de son péché (Rom 8, 3); à la résurrection, le monde nouveau a été inauguré en celui qui en constituait les prémices (1 Cor 15, 20-28). Quel est, dans ce vaste ensemble, la place et la consistance propre de l'Ancien Testament? C'est ce qu'il nous faut examiner d'abord d'une façon très générale.

Résumons en quelques mots la doctrine : Le dessein de Dieu relatif au salut des hommes se réalise par étapes dans l'histoire humaine; caché en Dieu de toute éternité, il commença d'être révélé dans l'Ancien Testament, avant que le Christ l'accomplît à la plénitude des temps. Les deux questions essentielles que nous examinerons successivement sont les suivantes : 1) Qu'est-ce exactement que le dessein de salut, et quel est son rapport avec l'histoire humaine? 2) Quelles sont les étapes de sa réalisation terrestre, parmi lesquelles prend place l'Ancien Testament?

§ I. QU'EST-CE QUE LE DESSEIN DE SALUT?

L'idée de *salut*, sous son aspect le plus général, implique deux éléments. Un élément négatif : sauver quelqu'un c'est l'arracher à un péril, à un état de souffrance, de maladie, etc... Un élément positif : l'homme sauvé est

[1] Il est opportun de reprendre ici le langage des Pères et des théologiens orientaux, qui distinguent deux domaines dans la connaissance de foi : la « théologie » (connaissance du mystère de Dieu), l' « économie » (connaissance du mystère du salut et de tout ce qui s'y rapporte). Dans le latin des Pères occidentaux et des théologiens médiévaux, le mot grec *oeconomia* est rendu par *dispensatio*.

[2] C'est le mouvement même de l'*Ève* de C. PÉGUY. Mais dans ce grand poème, le centre de gravité est constitué par l'incarnation, non par la croix et la résurrection. L'accent est mis sur l'assomption des valeurs humaines et temporelles par le Christ qui les sauve, plutôt que sur la mort du monde pécheur.

établi dans un nouvel état qui suppose santé, bonheur, sécurité, etc..., suivant la nature du péril auquel il a été soustrait. Mais cette notion générale doit être précisée pour être entendue avec toutes les nuances qui la qualifient dans la révélation chrétienne. Elle se retrouve en effet dans d'autres systèmes religieux, qui lui donnent un contenu notablement différent [1]. Nous dirons donc: 1) en quoi l'idée chrétienne du salut se distingue des conceptions non-chrétiennes; 2) quel est, dans la perspective de la révélation, le rapport du dessein de salut avec l'histoire humaine.

I. LA NOTION CHRÉTIENNE DU SALUT

1. LE SALUT DANS LES RELIGIONS NON-CHRÉTIENNES

Nous laissons de côté ici les religions qui, sans être chrétiennes, dépendent néanmoins de la révélation biblique. Dans le Judaïsme postérieur à l'ère chrétienne, la conception du salut est celle de l'Ancien Testament, c'est-à-dire celle d'une révélation incomplète, quelque peu durcie en certains de ses éléments [2]. Dans l'Islam, l'idée de salut conserve des résonances bibliques, juives surtout, modifiées par la conception coranique de la révélation, de la foi et du rôle de Mahomet [3]. L'originalité de la conception judéo-chrétienne apparaît surtout quand on la compare à celle des grands systèmes païens. Nous en retiendrons deux, à titre d'exemples topiques: la religion grecque et le boudhisme [4].

[1] Pour une présentation rapide de l'idée de salut dans divers courants de pensée religieux et philosophiques, on pourra voir le cahier *Jeunesse de l'Église*, 7, *Délivrance de l'homme*, Paris, 1947.

[2] J. Bonsirven, *Le Judaïsme palestinien au temps de Jésus-Christ*, t. 1, p. 307-541 (emplois du mot *salut :* au sens collectif, p. 351; au sens individuel, p. 507).

[3] On peut se référer sur ce point aux exposés classiques de la pensée musulmane, par exemple M. Gaudefroy-Demombynes, *Mahomet*, Paris, 1957, p. 458-488 et passim. Les textes du Coran relatifs au problème sont commodément indiqués dans l'index de l'édition R. Blachère, *Le Coran*, Paris, 1957, sous les mots « Allah », xi (p. 690), « Croyant », vi (p. 702). — Cf. L. Massignon, dans *Délivrance de l'homme*, p. 140-149 (Le salut de l'Islam); L. Gardet, *Connaître l'Islam*, Paris, 1958, p. 83-88.

[4] Ces deux exemples ne sont pas choisis au hasard. Dès l'origine de son histoire, l'Évangile a été confronté avec la religion grecque; et d'autre part, selon le mot de Guardini, « peut-être Bouddha est-il le dernier génie religieux avec lequel le christianisme aura à s'expliquer » (*Le Seigneur*, trad. fr., t. 1, p. 346 = *Der Herr*[5], Colmar, 1947, t. 1, p. 362 s.; cf. t. 2, p. 64-68, parallélisme de Jésus, Socrate et Bouddha). En étudiant « le christianisme et l'histoire », H. de Lubac prend aussi comme terme de comparaison les philosophies religieuses de la Grèce et de l'Inde (*Catholicisme*[1], p. 95-98).

1. Le salut dans la religion grecque [1]

La religion grecque n'est point par essence une religion de salut. Joignant depuis ses origines, comme l'ensemble des religions antiques, le culte des forces cosmiques au culte de la cité, elle est plutôt dominée par la conviction qu'un destin inexorable pèse sur l'homme. Ce destin *(moira, heimarménê)* s'impose aux dieux eux-mêmes et son joug est impossible à briser [2]. Les héros d'Homère et ceux des tragiques s'accordent avec les poètes lyriques pour proclamer le malheur de la condition humaine : « Tous (les) thèmes de la Fatalité et de la Mort, de la peine de vivre, de l'abandon des dieux, pour tout dire, cette solitude de l'homme comme titubant dans la nuit, voilà le fond du pessimisme grec. [3] »

En réaction contre ce pessimisme, un rayon d'espoir finit tout de même par percer la nuit, généralement lié à des influences orientales dont Platon lui-même n'est pas exempt. L'espérance d'une immortalité dans l'autre monde est nourrie, sous des formes diverses, par Platon et sa postérité philosophique jusqu'aux néo-platoniciens de l'ère chrétienne (Plotin, etc.), par les courants stoïcien et néo-pythagoricien, par les cultes à mystères, par le gnosticisme, qui reste toujours d'inspiration profondément païenne même quand il se couvre d'un vernis chrétien [4]. Or quelle idée se fait-on de cette immortalité? Partout sa représentation est liée à une conception dualiste de l'homme et de l'univers. Le monde d'ici-bas, celui où nous rive le corps, domaine des choses mouvantes, du temps et de l'histoire, est aussi celui de la souffrance et du malheur. Mais il y a là-haut un autre monde, celui des dieux, des « bienheureux », des « immortels ». Celui-là est le *vrai*, parce qu'il échappe à la mutabilité et aux coups du destin. Nous ne le connaîtrons qu'après la mort, quand notre âme immortelle, cette étincelle du feu céleste (selon les stoïciens), pourra rejoindre le domaine supérieur auquel par essence elle est ordonnée. Le salut dans l'immortalité est donc, en fait, une délivrance du monde sensible et historique où notre âme est en quelque sorte prisonnière, elle qui est fondamentalement divine et pour

[1] Voir essentiellement : E. Rhode, *Psyché, Le culte de l'âme chez les grecs et leur croyance à l'immortalité*, tr. fr., Paris, 1928. — A. J. Festugière, *L'idéal religieux des grecs et l'Évangile*, Paris, 1932. — Outre les diverses histoires de la religion grecque (Nilsson, etc.), on trouvera également un exposé substantiel dans K. Prümm, *Religionsgeschichtliches Handbuch für der altchristlichen Umwelt*, Rome, 1954.

[2] A. J. Festugière, *op. cit.*, p. 101 ss.

[3] *Ibid.*, p. 163-164.

[4] Outre les ouvrages cités à la note 1, voir F. Cumont, *Lux perpetua*, Paris, 1949. — A. J. Festugière, *L'hermétisme*, Lund, 1948 (= *Bulletin de la société royale des Lettres de Lund*, 1947-48), p. 22 ss.; *Hermétisme et gnose païenne*, dans Gorce et Mortier, *Histoire générale des religions*, t. 2, p. 61-66. — K. Prümm, art. *Mystères*, SDB, t. 6, col. 10-225 (avec bibliographie exhaustive jusqu'en 1957).

laquelle la vie d'ici-bas représente une véritable déchéance. Il ne faut d'ailleurs pas majorer la conception du monde divin dont parlent à l'envi tant de courants de pensée très divers. Si elle tend à la transcendance dans le courant platonicien (notamment chez Plotin), le stoïcisme songe à une « âme du monde » plus ou moins identifiée à son élément composant le plus subtil, le feu. Dans le néo-pythagorisme, « le dieu suprême, la Monade, n'est pas un dieu personnel. C'est la région suprême, la plus haute de l'univers, soit le soleil, soit l'ait léger. [1] » Maigre immortalité, où l'homme s'engloutit en réalité dans le cosmos [2].

Même transformée par le gnosticisme d'expression chrétienne [3], la doctrine conserve ce vieux fond qui l'enracine dans les anciens cultes naturistes. « Le *salut* par la gnose, écrit le P. Festugière, est, dès le principe, un salut cosmique. Doctrines et rites, tout roule autour d'une anthropologie, laquelle à son tour se fonde sur une certaine vue du monde. Il s'agit de se purifier de la matière pour restaurer en nous la nature éthérée de l'âme. Du même coup on se dégage des liens de la fatalité, car celle-ci n'a de prise que sur la matière. L'éther est au-dessus des astres. Rendre à l'élément éthéré sa pureté native, c'est donc se rendre divin, retourner à Dieu. Mais cette purification n'est pas d'ordre moral. On n'a pas à effacer un péché originel qui souille toute la race. L'âme est impure du seul fait qu'elle est unie à un corps. Elle regagne sa pureté dans la mesure où elle se détache de ce corps... Après la mort, le Soleil, fils du Ciel éthéré, dieu sauveur, ramène l'âme à son principe : là se borne son action... Simple mystagogue qui guide l'âme quand elle remonte à l'éther, le Jésus des gnostiques n'est plus l'Homme de douleur mis en croix... Rien ne montre mieux l'abîme qui sépare l'Évangile de la gnose. [4] »

[1] A. J. Festugière, *L'idéal religieux des Grecs et l'Évangile*, p. 84. Bon exemple dans Virgile, *Éneide*, VI, 703-751

[2] C'est le cas de reprendre les réflexions désabusées de Paul Valéry dans *Le Cimetière marin :*

Et vous, grande âme, espérez-vous un songe
qui n'aura plus ces couleurs de mensonge
qu'aux yeux de chair l'onde et l'or font ici ?
Chanterez-vous quand serez vaporeuse ?
Allez ! Tout fuit ! Ma présence est poreuse,
la sainte impatience meurt aussi !

Maigre immortalité noire et dorée,
consolatrice affreusement laurée,
qui de la mort fait un sein maternel.
le beau mensonge et la pieuse ruse !
qui ne connaît, et qui ne les refuse,
ce crâne vide et ce rire éternel ? *Poésies*, Paris, 1933, p. 190).

[3] Sur le Gnosticisme, voir la bibliographie donnée au chapitre I, p. 35, note 2.

[4] *Le monde gréco-romain au temps de Notre-Seigneur*, t. 2, *Le milieu spirituel*, Paris, 1935, p. 184.

Le « salut » tel que le conçoit le paganisme grec sous ses formes les plus optimistes est donc, en fait, une *évasion* hors du sensible, hors du mouvant, hors de l'historique [1]. L'idée de chute, si chute il y a, n'a rien à voir avec le devenir terrestre de l'homme : elle ne fait qu'exprimer la situation métaphysique de l'âme humaine prisonnière de son corps. Aussi bien le chemin de la délivrance est-il ouvert à tout homme qui emploie la technique appropriée pour s'échapper des liens du corps et des sens : contemplation platonicienne, ataraxie stoïcienne, rites mystériques, gnose libératrice... Il n'y a rien là, à proprement parler, qui soit surnaturel, rien qui relève du domaine de la grâce, rien surtout qui suppose un dessein de salut réalisé dans l'histoire, puisque, par hypothèse, le salut ne se trouve que si l'on échappe à l'histoire.

2. Le salut dans la tradition bouddhiste [2]

Quelle que soit l'évolution de la tradition bouddhiste au cours des âges, elle se présente essentiellement, dans tous les cas, comme une « voie vers la délivrance ». L'idée de salut est donc chez elle un élément fondamental. Mais qu'est-ce que le salut en question? Et d'abord, de quoi l'homme a-t-il à être délivré? D'une condition qui le rive à la douleur, non seulement dans le devenir actuel de sa vie présente, mais dans le devenir perpétuel des renaissances *(samsâra)* auquel il est soumis [3]. Ainsi l'idée d'une délivrance par la mort, voie de passage vers un monde de bonheur, est elle-même impensable dans la perspective du bouddhisme (qui reste celle des vieilles croyances indiennes), puisque la mort n'est qu'un passage vers une autre phase du devenir. Le problème est d'échapper à ce cercle, de sortir de la

[1] G. THILS, *Théologie des réalités terrestres*, II. *Théologie de l'histoire*, p. 16, 19.

[2] Sur le bouddhisme, on trouvera un exposé dans toutes les histoires des religions, par exemple : M. BRILLANT et R. AIGRAIN, t. 2 (Paris, 1953), p. 116-131, 143-147 (P. MASSON-OURSEL), p. 184-187, 194-218 (A. HAUCHECORNE). — M. GORCE et G. MORTIER, t. 2, p. 13-18, 20-23 (P. MASSON-OURSEL); t. 4, p. 457-459 (P. MASSON-OURSEL), p. 475-485, 490-501 (J. BUHOT). — H. OLDENBERG, *Le Bouddha*[2], Paris, 1903, p. 201-326. — E. H. BREWSTER, *Gôtama le Bouddha, Sa vie d'après les Écritures pâlies*, tr. fr., Paris, 1929. — A. FOUCHER, *La vie du Bouddha*, Paris, 1949. — E. CONZE, *Le bouddhisme dans son essence et dans son développement*, tr. fr., Paris, 1952. — W. RAHULA, *L'enseignement du Bouddha*, Paris, 1961. — Exposés plus succincts : M. PERCHERON, *Le Bouddha et le bouddhisme*, Paris, 1956. — S. BERNARD, *Le bouddhisme*, dans *Littérature religieuse* (J. CHAINE et R. GROUSSET), Paris, 1949 (avec textes choisis). Sur le problème des rapports entre le bouddhisme et la pensée occidentale, voir H. DE LUBAC, *La rencontre du bouddhisme et de l'occident*, Paris, 1954.

[3] Cette doctrine de la transmigration n'est pas spéciale au bouddhisme; elle est commune à toutes les religions de l'Inde, bien qu'elle ne paraisse attestée dans le Védisme qu'à partir des Upanishad; cf. L. RENOU et J. FILLIOZAT, *L'Inde classique*, t. 1, Paris, 1947, nos 688-689, 1147-1149. Le t. 2 de cet ouvrage renferme également un exposé sur le bouddhisme.

roue des renaissances, d'être délivré du devenir et de l'existence qui nous y enchaîne, et par là de la douleur qui en résulte.

La voie vers cette délivrance n'est à chercher ni dans la philosophie, ni dans le ritualisme, ni dans l'ascèse [1]. Aucun « médiateur » pour nous y introduire; le Bouddha, l'« illuminé », n'est qu'un maître qui nous fait part de sa découverte pour nous inviter à opérer comme lui notre propre délivrance. Ce qu'il a découvert? L'enchaînement des causes qui rivent notre vie à la douleur [2]. Fouillant dans les profondeurs du moi humain au delà des actes *(karma)* qui déterminent notre devenir futur jusque dans nos prochaines réincarnations, il y a découvert les traces d'un *karma* antérieur qui a engendré en nous ses effets parce que nous n'avons pas su nous en délivrer [3]. Ignorant la loi profonde de notre être, nous laissons en effet nos tendances intérieures s'épanouir en conscience, en affirmation de l'individualité, en perceptions sensibles, et finalement en désir : désir de vie, désir de bonheur, désir de tout ce qui nous attache à ce vain monde d'apparences et nous voilà derechef entraînés dans la roue du devenir. Pour parvenir à la délivrance, il faut faire mourir en nous ce désir; non seulement la soif des choses, mais jusqu'à la soif d'être. Alors la racine de la douleur sera détruite et nous entrerons dans le *nirvâna*, ce pôle négatif de l'extase dont l'unique propriété perceptible est d'apporter la finition de tout devenir [4].

Faut-il parler de religion, quand la pensée de la divinité est absente de toute la doctrine? Cette technique de la délivrance relèverait plutôt de la sagesse, sinon athée, du moins agnostique. C'est moins le bonheur qui est promis, que la cessation d'une condition douloureuse. Nul recours à une grâce d'en haut : chacun se délivre lui-même. Quant à la délivrance, elle est, plus encore que le salut entrevu par les Grecs, une évasion : non seulement

[1] Cela est figuré dans la légende même du Bouddha qui, après le « grand départ », se fait successivement disciple d'une secte ascétique et de prêtres brahmanes, puis s'en va méditer au bord d'une rivière durant six ans, avant de recevoir l' « illumination ».

[2] C'est le fameux « sermon de Bénarès », dont le texte est reproduit ou résumé dans toutes les histoires du Bouddha et les exposés de sa doctrine. Voir par exemple : E. H. Brewster, *Gôtama le Bouddha*, p. 75-77. — S. Bernard, dans *Littérature religieuse*, p. 382-386. — W. Rahula, *L'enseignement du Bouddha*, p. 127 ss.

[3] La notion de *karma* est également commune à toute la tradition de l'Inde depuis les Upanishad (Renou — Filliozat, *L'Inde classique*, t. 1, nos 688, 1142-1146. — M. Quéguiner, *Introduction à l'hindouisme*, Paris, 1958, p. 101-115).

[4] L'interprétation purement négative du *nirvâna* est cependant contestée par certains (voir par exemple D. Dinh, dans BCE, t. 3, janvier-mars 1959, p. 485-489 : présentation d'une thèse inédite). Pour W. Rahula, bouddhiste cinghalais du *Theravâda* (ou *Hînayâna*, « Petit Véhicule »), le Nirvâna est moins une absence d'être qu'un état indéfinissable en concepts humains, parce qu'il constitue la Vérité suprême, l'Absolu (*L'enseignement du Bouddha*, p. 59-69).

de ce monde-ci, mais de toute existence concevable [1]. Qu'est-ce en effet, dans cette perspective, que l'histoire humaine? Une non-valeur, comme tout se qui se déroule dans l'univers illusoire *(maya)* où nous vivons; une somme de devenirs, où chacun se trouve enchaîné au cycle des renaissances auquel le rive son *karma*. C'est justement de là qu'il faut s'échapper.

II. L'IDÉE CHRÉTIENNE DE SALUT

L'idée biblique du salut s'inscrit, dès l'Ancien Testament, dans des catégories de pensée toutes différentes, auxquelles la révélation du Nouveau Testament donne leur pleine valeur [2]. Voici quelles sont ses coordonnées essentielles.

1. Terminus a quo

Le salut, tel que le conçoit la révélation biblique, délivre l'homme de sa condition actuelle. Mais cette condition même, d'où vient-elle, et quel est, parmi ses éléments constitutifs, celui qui est à la source de tous les autres maux humains? Il faut écarter l'idée d'une chute métaphysique, antérieure au temps et à l'histoire, par laquelle nos âmes spirituelles seraient devenues les prisonnières d'un corps matériel. Aucune philosophie dualiste (exprimée sous forme abstraite ou dans un mythe) ne rend compte exactement de notre condition actuelle, car aucune ne respecte ces deux vérités fondamentales : d'une part, la création entière, matérielle et spirituelle, est foncièrement bonne (« Et Dieu vit que cela était bon », comme répète Gen 1); d'autre part, notre être, tout en participant à la fois à la condition des êtres corporels et à celle des esprits, possède une unité concrète dans laquelle chair et esprit sont totalement solidaires [3]. Dans la perspective de cette cosmologie et de

[1] Cette évasion est d'ailleurs commune à tous les courants de la spiritualité indienne. Sur les voies du salut dans l'hindouisme, voir M. QUÉGUINER, *Introduction à l'hindouisme*, p. 118-147. — L. RENOU et J. FILLIOZAT, *L'Inde classique*, t. 1, nos 1154-1155. — O. LACOMBE, dans *Délivrance de l'homme* (Jeunesse de l'Église, 7), p. 150-155.

[2] Exposé succinct dans *Jésus, le Sauveur*, LumV, 15, p. 3-122. Pour une étude du thème dans le Nouveau Testament, voir par exemple : W. C. VAN UNNIK, *L'usage de Σώζειν, « sauver » et de ses dérivés dans les évangiles synoptiques*, dans *La formation des évangiles*, Recherches Bibliques, Paris-Louvain, 1957, p. 178-194. — S. LYONNET, *La sotériologie paulinienne*, dans A. ROBERT et A. FEUILLET, *Introduction à la Bible*, t. 2, p. 840-889; *De notione salutis in Novo Testamento*, VD, 1958, p. 3-15 (repris dans *De peccato et redemptione*, t. 2, Rome, 1960, p. 7-23). Par rapport à la théologie paulinienne, la pensée de saint Jean présente des nuances notables; cf. A. FEUILLET, dans *Introduction à la Bible*, t. 2, p. 892-918.

[3] Cette anthropologie biblique, tout en ayant des connexions évidentes avec celles de l'ancien Orient, présente finalement une réelle originalité, et elle est une partie intégrante de la révélation. Voir A. R. JOHNSON, *The Vitality of the Individual*

cette anthropologie qui tournent le dos à la pensée grecque, l'origine de la condition humaine est imputée à une chute *historique* de notre race, advenue dans le temps par suite d'une défaillance *volontaire* de nos protoplastes. Les conséquences de cette chute ont atteint, derrière ses responsables directs, toute la postérité qu'ils portaient en eux [1].

La doctrine du péché originel, impliquant faute personnelle de nos premiers ancêtres et solidarité de destin de toute leur race, est ainsi la première coordonnée de l'idée de salut. On peut à son sujet se poser diverses questions : de quelle manière ce péché s'est-il effectivement réalisé, puisque l'Écriture ne nous en donne qu'une évocation imagée [2] ? Quelle était l'extension exacte de la souche humaine qui a ainsi péché : était-ce un seul couple ou une société primitive plus étendue [3] ? Mais, ces questions mises à

in the Throught of Ancient Israel, Cardiff, 1949. — G. PIDOUX, *L'homme dans l'Ancien Testament*, Neuchâtel-Paris, 1953. — P. VAN IMSCHOOT, *Théologie de l'Ancien Testament*, t. 2, p. 1-38. — A. M. DUBARLE, *La conception de l'homme dans l'Ancien Testament*, dans *Sacra Pagina* (Congrès Biblique de Louvain), t. 1, p. 522-536. — C. TRESMONTANT, *Essai sur la pensée hébraïque*, Paris, 1953, p. 87-152; *La métaphysique du christianisme et la naissance de la philosophie chrétienne*, Paris, 1962. — On pourra comparer l'anthropologie biblique avec celle des autres religions antiques en recourant au volume collectif publié sous la direction de C. J. BLEEKER, *Anthropologie religieuse*, Leiden, 1955.

[1] En arrière-plan de cette doctrine du péché d'origine, il faudrait d'ailleurs placer celle de la chute des anges (cf. M. RICHARD, *Le mystère de la rédemption*, Paris-Tournai, 1959, p. 217-218, 230-236). L'homme n'est pas apparu dans un univers où le mal n'existait *sous aucune forme*, car l'influence néfaste des anges déchus s'y exerçait déjà. Il a fallu cependant la chute *volontaire* de l'homme pour que sa condition actuelle soit établie en tant que condition d'une race pécheresse. On remarquera que, dans l'ancien Orient, l'existence du mal dans le monde et les aspects douloureux de la condition humaine n'étaient pas imputés à un péché *humain*. Par exemple, le poème babylonien de la création *(Enuma elish)* fait naître l'homme du sang d'un dieu révolté : « dans ses veines coule un sang vicié qui charrie le péché et la mort » (P. GARELLI et M. LEIBOVICI, dans *La naissance du monde*, Paris, 1959, p. 127). C'est donc par sa nature même que l'homme porte en lui quelque chose de mauvais. Même idée, du côté grec, dans l'orphisme et chez Platon (cf. M. P. NILSSON, *Les croyances religieuses de la Grèce antique*, tr. fr., Paris, 1955, p. 31 ss.).

[2] On se référera ici aux commentaires de la Genèse, par exemple A. CLAMER, BPC, Paris, 1953, p. 135 ss. (avec bibliographie sur la question). La doctrine du péché originel figure dans tous les exposés de théologie. Cf. M. LABOURDETTE, *Le péché originel et les origines de l'homme*, Paris, 1953. — H. LIGIER, *Péché d'Adam et péché du monde*, 2 vol., Paris, 1960-61. — D. BARTHELEMY, *Les causes de la méconnaissance de Dieu : Le jardin d'Eden*, VSp, 1961, p. 597-615.

[3] Poser ainsi la question ne revient pas à conclure en faveur de la seconde hypothèse. Voir M. RICHARD, *Le mystère de la rédemption*, p. 221-225. On sait que sur ce point l'encyclique *Humani Generis*, rappelant les fondements essentiels de la doctrine chrétienne, a mis les théologiens en garde contre les hypothèses inconsidérées (DENZ., 2328). On ne saurait sans doute tirer de l'Écriture *seule* un argument apodictique en faveur de l'unité du couple primitif, étant données les conventions littéraires dont usentGen 3 et les textes qui en dépendent (cf. J. DE FRAINE, *La Bible et l'origine de l'homme*, Bruges-Paris, 1960). Mais au témoignage unanime des textes

part, on ruinerait la notion biblique du salut si l'on portait atteinte soit au principe d'une faute volontaire qui a introduit le péché dans le monde, soit à celui de la solidarité qui explique l'universalité de ses conséquences. C'est pour s'être coupé de Dieu par le péché que l'homme, dès l'origine de son histoire, a vu se détériorer sa situation dans la création, ses rapports avec ses semblables, et jusqu'à l'unité intérieure de son être [1]. La délivrance de cette condition misérable, c'est-à-dire la restauration de l'unité intérieure, de l'unité sociale et de l'harmonie entre l'homme et le cosmos, implique donc avant tout que son lien avec Dieu soit renoué. Le problème du salut intéresse tous les aspects de l'existence, mais ce n'en est pas moins un problème essentiellement religieux.

2. Terminus ad quem

A s'en tenir à cette première approximation, on risquerait pourtant de croire que le niveau de la *nature* humaine n'est pas dépassé par la perspective du salut. Il est vrai que ce salut est déjà compris dans une perspective religieuse : du seul fait que l'homme est créature de Dieu, ne doit-il pas déjà entretenir un rapport religieux avec son créateur ? La doctrine de l'Ancien Testament ne permet qu'imparfaitement de dépasser cette limite. Mais à la lumière du Nouveau Testament, il devient clair que le drame du péché et de la chute, aussi bien que le fait de la rédemption et du salut, sont à entendre en fonction d'un dessein *surnaturel*, où le rapport religieux entre l'homme et Dieu se situe sur un autre plan que celui du simple rapport entre créature et Créateur. Ce que Dieu veut communiquer à l'homme, ce n'est pas seulement la possibilité d'atteindre sa béatitude d'homme en le connaissant, en l'aimant et en lui rendant un culte ; c'est la participation

bibliques, le dogme du péché originel comme celui de la rédemption supposent dans le genre humain une *solidarité* de nature qui ne se concevrait guère sans une certaine base biologique : nous sommes rachetés par le sang du Christ parce que c'est réellement *notre* sang. Plus on insistera sur ce principe dans la théologie de la rédemption, et plus sans doute on sera amené à se représenter la souche originelle du genre humain, responsable de l'entrée du péché dans le monde, comme un couple unique. On sait d'ailleurs que les recherches scientifiques modernes écartent l'hypothèse polyphylétique (H. VALLOIS, dans *Paléontologie et transformisme*, Paris, 1950, p. 80) et n'ont pas d'argument sûr à faire valoir contre l'hypothèse du monogénisme strict.

[1] « Cette tragique perturbation de l'équilibre n'est rien d'autre que l'indice du péché originel dans l'humanité... La tragique contradiction interne de l'homme, qui est dans le platonisme simple dualisme du corps et de l'âme, mais qui découle dans le Christianisme d'une perturbation originelle de l'équilibre et de l'ordre, se traduit immédiatement en un tragique moral. L'homme est impuissant à l'éviter car il s'agit d'une contradiction antérieure à la volonté libre et enracinée dans la nature humaine. La solution de cette contradiction ne peut être attendue que de Dieu, de cette Paix qui opère toute pacification » (H. URS VON BALTHASAR, *Liturgie cosmique, Maxime le confesseur*, Paris, 1947, p. 147).

à sa propre vie [1]. Tel est le dessein d'amour que Dieu a manifesté dès la création, qui subsistait à l'arrière-plan de l'état de déchéance où l'homme se trouvait depuis sa chute, qui est repris intégralement (quoique avec d'autres moyens) dans le plan rédempteur.

Cette visée ultime dépasse d'emblée les rêves les plus hauts de la mystique grecque, même celui de la fusion avec l'Un, dont Plotin a fait le terme des purifications et des contemplations du Sage [2]. Elle suppose en effet un accès à la vie intime de Dieu-Trinité que le néo-platonisme ignorait complètement. Mais en même temps, elle respecte beaucoup mieux la consistance individuelle des créatures humaines, divinisées par Dieu sans dissoudre en lui leur personnalité. A plus forte raison dépasse-t-elle les perspectives du *nirvâna* bouddhique, beaucoup plus axées sur le problème de la souffrance humaine et de ses causes — auxquelles il s'agit d'échapper — que sur l'état positif auquel l'homme doit accéder au terme de sa délivrance — état inconnaissable qui est peut-être une pure négation d'être.

3. Le Dieu qui sauve

Le salut étant tel qu'on vient de le dire, il est impossible à l'homme de se le procurer à lui-même par ses propres forces. Le bouddhisme pense le contraire, puisqu'il élabore dans ce but précis une technique de délivrance. Pareillement les divers courants de l'hellénisme, lors même qu'ils invitent l'homme à mettre sa confiance dans un dieu sauveur. Le sage néo-platonicien ou néo-pythagoricien recourt aux moyens de purification dont il attend une efficacité salutaire certaine; l'adepte des cultes à mystères pense que l'initiation et la pratique exacte des rites prescrits lui assureront infailliblement l'immortalité bienheureuse; le gnostique estime que la « connaissance » ésotérique de la voie du salut fait de lui, *ipso facto*, un sauvé. Ascèse, pratiques rituelles, connaissance, etc... : autant d'activités purement humaines dont le fruit direct doit être la délivrance de l'âme. Là même où il y a pseudo-révélation de la voie du salut (comme dans la gnose hermétique, par exemple), celle-ci concerne essentiellement les actes que chacun doit faire pour se procurer à lui-même le résultat désiré.

Tout autre est la révélation du salut chrétien : elle est la manifestation d'un dessein transcendant où l'activité salvatrice de Dieu *prévient* l'homme

[1] On peut renvoyer ici aux traités *De gratia Christi*. Par exemple : M. J. Scheeben, *Les mystères du christianisme*, trad. fr. de A. Kerkvoorde, Paris-Bruges, s.d., p. 395 ss., cf. p. 297 ss. Nous laissons de côté les problèmes délicats qu'envisagent les théologiens au sujet des rapports entre la *nature* humaine et le *surnaturel*. De toute façon, la *nature pure* n'a jamais eu d'existence concrète : par la volonté de Dieu, en tout homme, elle a toujours été ordonnée positivement a participer à la vie de Dieu.

[2] K. Prümm, *Religionsgeschichtliches Handbuch*, p. 180-182.

de toutes façons; en conséquence, le salut est un pur *don* de Dieu, bien que l'homme soit appelé à collaborer activement avec la grâce qui le sauve [1]. C'est en grande partie pour cela que le salut, dans le christianisme, peut être offert à tous, à la différence des autres « voies » qui prétendraient le concurrencer. En effet, même sans parler des traditions gnostiques ou mystériques, de caractère volontairement ésotérique puisque le salut y est réservé à une catégorie d'initiés, les sagesses à prétention universelle (comme le stoïcisme, le néo-platonisme, le bouddhisme) ne sont accessibles, en fait, qu'à des catégories restreintes d'individus : la contemplation platonicienne, aux philosophes capables de cette activité intellectuelle; le nirvâna, aux « moines » bouddhistes qui ont effectivement tout quitté pour suivre l'exemple du « Bienheureux » [2].

4. La voie du salut

Ce dernier point nous amène au critère qui est peut-être le plus décisif pour distinguer radicalement le salut chrétien de tout autre. Ailleurs, le salut suppose toujours une évasion hors du monde terrestre, temporel, domaine des choses sensibles qui nous entraînent dans leur impermanence; bref, un saut hors de l'histoire. L'idée d'un salut réalisé dans l'histoire au moyen de ses événements y apparaît comme contradictoire et absurde. Au contraire, dans la révélation biblique, le salut est le fruit d'un dessein divin qui, non content d'assumer l'histoire, nous atteint par la médiation de ses événements. Bien loin de nous arracher au corps, à la société humaine, au devenir, Dieu réalise au cœur du devenir, grâce à une société déterminée, par le corps de Jésus-Christ, les conditions concrètes qui nous permettront d'être sauvés tout entiers, âmes et corps, individus et société [3]. C'est par là, et par là seulement, que se renoue le lien entre nous et lui, par là seulement que notre fin surnaturelle redevient possible à atteindre.

Ainsi, Dieu ne sauve pas l'homme sans racheter du même coup le monde corporel, le temps et l'histoire, qui participaient à sa déchéance (cf. Rom 8, 19-23) [4]. Tel est « le mystère de la volonté divine, le dessein bienveillant qu'Il avait par avance formé en Jésus-Christ pour le réaliser

[1] Cf. Eph 3, 8-12.

[2] Cela ne veut pas dire que la doctrine du Bouddha n'apporte pas à la généralité des hommes une sagesse de vie ayant valeur sociale (cf. W. RAHULA, *L'enseignement du Bouddha*, p. 108-124). Mais le problème fondamental à résoudre, celui de la délivrance et de l'accès au *nirvâna*, paraît bien exiger l'entrée dans l'état monastique.

[3] Voir les pénétrantes réflexions de J. MOUROUX, *Sens chrétien de l'homme*, Paris, 1945, p. 75-102 (rédemption du corps).

[4] Voir les commentaires de l'épître aux Romains, *in loco*. — A. M. DUBARLE, *Le gémissement des créatures dans l'ordre divin du cosmos*, RSPT, 1954, p. 445-465. — G. THILS, *Théologie des réalités terrestres*, t. I, p. 92-111.

quand les temps seraient accomplis : ramener toutes choses sous un seul chef, le Christ, les êtres célestes comme les terrestres » (Eph 1, 9-10) [1]. La voie du salut, pour chaque homme, consiste à entrer dans ce mystère par une foi vivante. Ainsi passera-t-il, sans quitter le plan de l'histoire où sa condition de créature le place nécessairement, du destin de la race pécheresse à celui de l'humanité rachetée, d'une histoire en perdition à l'histoire sainte, du « siècle présent » au « siècle à venir ». On est aux antipodes du salut par l'*évasion ;* celui que Dieu nous offre a pour condition première une *insertion* dans l'économie historique instaurée par lui ici-bas dans ce but.

II. DESSEIN DE SALUT ET HISTOIRE SAINTE

Il y a donc un lien intrinsèque entre la conception chrétienne du salut et l'histoire humaine : le salut n'advient que par suite d'un libre dessein de Dieu, et l'histoire est le lieu où ce dessein s'accomplit. Mais *quelle* histoire ? L'histoire forme en effet un tout complexe, où jouent des causalités de natures très diverses et dont les événements affectent l'humanité à des niveaux fort différents. Tout cela entre-t-il de la même manière dans le dessein de salut ? La révélation chrétienne ne laisse-t-elle aucune place à une histoire *profane* qui aurait, sur son plan propre, une véritable consistance ? Comment donc définir avec précision l'histoire *sainte ?*

1. LE PROBLÈME DE L'HISTOIRE PROFANE

Nous n'avons pas à discuter ici philosophiquement le problème de l'histoire, de sa finalité, de son sens [2]. Il est entendu que, dans la perspective de la théologie chrétienne, l'histoire de l'humanité (économique, sociale,

[1] Voir les commentaires de l'épître aux Éphésiens, notamment celui de H. SCHLIER, *Der Brief an Die Epheser*[2], Düsseldorf, 1958, p. 59 ss. — Sur l'universalisme de la rédemption dans l'épître aux Ephésiens : P. BENOIT, *L'horizon paulinien de l'épître aux Éphésiens*, RB, 1937, p. 342-361, 593-625 (= *Exégèse et théologie*, Paris, 1961, t. 2, p. 53-96).

[2] Sur le problème philosophique de l'histoire, voir la bibliographie donnée précédemment, p. 85, note 3. Ce problème est étrangement absent de la scolastique médiévale (cf. G. FESSARD, *De l'actualité historique*, t. 1, p. 19-22) : sa problématique tourne de préférence autour de l'homme individuel (soit en psychologie, soit en métaphysique), et elle n'étudie guère l'homme social qu'en fonction des problèmes de morale. Si une perspective historique subsiste quand même dans la pensée médiévale, c'est grâce à la théologie, spécialement à l'héritage augustinien (E. GILSON, *L'esprit de la philosophie médiévale*, p. 365 ss). Il y a donc là un point sur lequel le thomisme doit compléter sa problématique (A. D. SERTILLANGE, *Le christianisme et les philosophies*, Paris, 1941, t. 2, p. 577-579). L'ouvrage récent de J. MARITAIN (*Pour une philosophie de l'histoire*, Paris, 1959) montre qu'il s'en soucie. Cf. A. MARC, *Raison philosophique et religion révélée*, Paris, 1959 (« Histoire et métaphysique », p. 269-290); A. HAYEN, *Le thomisme et l'histoire*, RTh, 1962, p. 51-84.

politique, idéologique, artistique) n'a pas sa fin dernière au plan terrestre où elle se déroule, — exactement de la même manière que les personnes humaines n'ont pas leur fin dernière dans le simple épanouissement de leurs virtualités naturelles. Il faut *dépasser* le plan de l'histoire pour que l'histoire acquière son sens ultime. Mais ce problème téléologique laisse intacte une autre question. Si le caractère surnaturel de leur fin dernière n'empêche pas les personnes humaines de connaître un véritable développement naturel — physique et psychique — qui leur permet justement de s'orienter librement vers cette fin, ne faut-il pas dire la même chose du devenir collectif de l'humanité ?

1. La finalité naturelle de l'histoire humaine

On doit en effet affirmer que, selon le dessein général de la création, une certaine croissance naturelle de l'humanité au cours des siècles a été prévue et voulue par Dieu. La conception d'une « nature » humaine installée dès le début des siècles dans une immuable perfection d'*Idée* platonicienne ne correspond pas aux perspectives de la révélation biblique. Au contraire, saint Irénée demeure fidèle à celle-ci quand il se représente l'homme créé « en état d'enfance » [1], c'est-à-dire dans un état où les richesses naturelles que Dieu a deposées en lui ne sont encore, pour une part, que virtuelles. Précisons un peu sur quels points un tel principe est applicable [2].

a) L'homme et la terre. — L'homme est placé ici-bas par Dieu comme maître de la terre, vice-roi de la création (Gen 1, 28-29; 2, 8. 19-20; Ps 8, 7-9). Cela ne veut pas dire que cette maîtrise *de droit* soit dès le début un *fait* accompli. Bien mieux, dans le récit de la Genèse lui-même, il s'agit d'un *ordre* divin dont l'exécution réclamera normalement du temps : « Emplissez la terre et soumettez-la; dominez sur les poissons de la mer, les oiseaux du ciel et tous les animaux qui rampent sur la terre » (Gen 1, 28)... Pour acquérir de façon effective cette domination des choses, l'homme devra donc progressivement entrer en contact avec elles toutes, apprendre à les connaître et percer leurs secrets [3], imaginer les techniques qui lui permettront de les exploiter. Rien de tout cela n'est *donné* au point de départ, mais seulement la capacité radicale de l'acquérir. En retour, par sa maîtrise progressive de la

[1] M. Richard, *Le mystère de la rédemption*, p. 225-230. — M. M. Labourdette, *Le péché originel et les origines de l'homme*, p. 175-177. — Cf. Saint Irénée, *Adversus Haereses*, 4, *38*, 1-2 (PG, 7, 1105-1107); *Démonstration apostolique*, 12 et 14 (PO, 12, 162-163; coll. Sources chrétiennes, 62, p. 50-53). — H. de Lubac, *Catholicisme*[1], p. 186 s., indique d'autres références dans l'œuvre d'Irénée.

[2] J. Maritain, *Pour une philosophie de l'histoire*, p. 133-136.

[3] C'est, dans la Genèse, le sens de l'acte d'Adam qui « donne un nom » aux animaux (Gen 2, 19).

terre, l'homme apposera sur elle sa marque [1]. Le thème marxiste de l'*humanisation de la terre* [2] n'est, en somme, qu'une laïcisation de cette perspective de progrès, inscrite en filigrane dans la première page de la Bible. La transformation du monde matériel pris en charge par l'esprit humain, intelligent et libre, le développement des sciences et des techniques inventées par l'*homo faber :* voilà, au plan des finalités naturelles, une première justification du devenir social de l'humanité, qui donne un fondement et un sens aux diverses fonctions spécialisées entre lesquelles les hommes se partagent.

b) L'homme en société. - En second lieu, le récit de la Genèse envisage positivement une multiplication du genre humain : « Soyez féconds, multipliez-vous, emplissez la terre... » (Gen 1, 28). Sur ce point encore, l'intention divine est révélatrice. Le premier homme — ou plutôt, cette première société humaine que forment l'homme et la femme — si parfaite qu'on l'imagine, n'épuise évidemment pas les virtualités de la nature humaine, car elle ne peut en être qu'une actuation particulière. Il est vrai qu'elle possède la même nature métaphysique qu'on retrouvera en toute sa descendance; à un certain point de vue, elle renferme même physiquement en elle toute la race future dont son comportement va déterminer le destin. Mais cela ne suffit pas pour que le couple Adam-Ève réalise concrètement *en plénitude* tout ce que peut être l'Homme en tant que tel. La multiplication des individus et des groupes sociaux n'aura donc pas pour seule fin providentielle de « remplir la terre » et d'en permettre la prise de possession effective. Elle rendra possible l'actuation des richesses virtuelles de l'être humain : celles-ci s'épanouiront sous des formes diverses, à mesure qu'évolueront les conditions pratiques de l'expérience humaine. Ainsi se révèleront les possibilités indéfinies de l'espèce. Non seulement la multiplication des individus sera alors justifiée; mais celle des groupes sociaux particuliers prendra

[1] Sur ce thème, voir l'ouvrage suggestif de É. Rideau, *Consécration, Le christianisme et l'activité humaine*, Bruges-Paris, 1946; à compléter par *Le christianisme et l'homme*, RAP, 1960, p. 322-342.

[2] Cf. J. Y. Calvez, *La pensée de Karl Marx*, p. 397 : « A l'aide des moyens de travail, l'homme effectue sur les objets le travail proprement dit : il les modifie conformément à son but, à sa propre nature. L'objet devient produit, c'est-à-dire moins objet naturel et davantage objet humain : « Le processus s'éteint dans le produit, c'est-à-dire dans une valeur d'usage, *une matière naturelle assimilée aux besoins humains* par un changement de forme ». L'acte humain a pris objet, s'est matérialisé, s'est objectivé, pendant que la matière est devenue quelque chose d'humain, elle s'est rapprochée du besoin tendu vers elle : « Le travail, en se combinant avec son objet, s'est matérialisé, et la matière est travaillée. Ce qui était du mouvement chez le travailleur apparaît maintenant dans le produit comme une propriété en repos. L'ouvrier a tissé et le produit est tissu ». Le produit, cet objet humanisé, peut devenir à son tour moyen de production, instrument. On entrevoit ainsi les possibilités de développement indéfini de l'acte de travail... » D'où la mystique marxiste de la transformation du monde, moyen de la transformation de l'homme même.

du même coup un sens, de sorte que l'humanité ne revête pas l'allure d'une masse uniforme, mais celle d'une société organique formée de races, de peuples, d'entités politiques diverses.

c) La conscience de soi. — Il faut enfin se rappeler que si, chez l'homme, la conscience de soi est l'acte personnel par excellence, cet acte est entièrement conditionné par les deux coordonnées précédentes. D'une part, le travail de l'homme sur l'univers se répercute sur l'homme lui-même : non seulement il modifie ses conditions d'existence par le développement des techniques, mais il lui permet encore de constater expérimentalement l'étendue de ses connaissances et de ses pouvoirs, et il joue un rôle de médiateur entre les hommes à la source de la vie sociale. Or, d'autre part, c'est dans l'expérience sociale seule que l'individu peut acquérir la conscience d'être homme, grâce à la subtile dialectique qui se joue à chaque instant entre lui et les autres. Narcisse à la fontaine se noie dans son image : on ne prend conscience de soi que par la médiation d'autrui. Ainsi le progrès de l'*homo faber*, que nous envisagions précédemment, ne va pas sans un progrès parallèle de l'*homo sapiens :* conscient de son humanité, celui-ci cherchera à l'exprimer dans ses structures sociales, ses arts, ses lettres, sa philosophie, etc... [1]. L'histoire est faite pour une large part de cette quête obstinée de l'homme à la recherche de soi. C'est le sens des cultures et des civilisations, que le langage concret de la Bible représente sous la forme de la diversité des « langues ».

d) Le problème téléologique de l'histoire. – Rapprochons ces divers facteurs. Leur ensemble ne suffit certes pas à définir la fin *ultime* vers laquelle est orientée l'humanité historique, soit qu'on la considère sous son aspect social, soit qu'on envisage à part les individus qui la composent. On y a omis en effet la dimension religieuse de l'être humain, ce rapport entre l'homme et Dieu que la révélation biblique situe d'emblée au plan surnaturel, dès l'état de « justice » originelle. Mais il en reste assez pour qu'on entrevoie une finalité intermédiaire, d'ordre naturel, qui donne par elle-même une signification à tout un aspect de l'histoire [2]. De même que chaque individu, sans cesser d'être orienté vers sa fin surnaturelle, tend spontanément à épanouir toutes les virtualités naturelles de son être pour réaliser en plénitude sa personnalité, ainsi l'on peut dire que l'humanité historique tend à réaliser un état de perfection naturelle dans lequel deux qualités contraire existeraient conjointement : d'une part, la société atteindrait une

[1] Suivant la logique de son matérialisme philosophique, Marx voit dans ces créations humaines des « superstructures » — ce qui ne veut pas dire des choses secondaires. Refuser l'interprétation matérialiste du fait n'empêche pas que l'on doive reconnaître le fait et en fournir une interprétation adéquate.

[2] J. MARITAIN (*op. cit.*, p. 140-141) insiste sur le fait qu'il s'agit bien là d'une *fin* réelle, et non d'un pur moyen.

unité interne riche de tous les apports individuels et des acquisitions de tous les siècles, en même temps qu'elle affirmerait sa maîtrise sur une nature enfin « humanisée » : d'autre part, chaque individu actualiserait au maximum, en participant à cette communion sociale, les possibilités de son être et il aurait au maximum conscience de sa propre nature. Liberté dans la communion, exaltation des personnes dans l'unité sociale la plus étroite : tel est l'*Acte total* vers lequel l'humanité historique est tendue par la requête profonde de sa nature. C'est cela qui donne à l'histoire « profane » sa consistance propre et sa signification intelligible, plus ou moins aperçue, mais souvent déformée, par les philosophies modernes [1]. Que si l'on supprimait de la pensée chrétienne cette perspective téléologique (qui est d'ordre proprement métaphysique), on verserait dans un surnaturalisme abusif, à moins qu'on ne retourne aux catégories de la pensée grecque, où le temps et l'histoire étaient dénués d'intelligibilité. Il est possible qu'une certaine scolastique moderne, prompte à soupçonner des influences hégéliennes partout où l'on pose le problème du sens de l'histoire, en soit effectivement là à son insu.

2. La blessure de l'humanité historique

Cette finalité intermédiaire, subordonnée mais néanmoins réelle et voulue de Dieu, le péché d'origine ne l'a pas détruite. Seulement, l'homme

[1] « La fin de l'aliénation humaine sera « retour de l'homme à lui-même », c'est-à-dire l'unité de tous les éléments de l'humain. Ce « naturalisme achevé » coïncide avec l'humanisme... Pour cet humanisme, l'instance suprême n'est pas la société, mais l'homme total. L'homme total est individu libre dans la communauté libre. Il est individualité épanouie dans la variété illimitée des individualités possibles... L'effort vers l'Unique s'est presque toujours manifesté jusqu'ici dans l'aliénation. L'homme espérait trouver en une croyance externe l'unité et la réconciliation avec lui-même, l'apaisement et le salut... L'idée de l'homme total prolonge ces tentatives, mais sur un plan positif et efficace. Elle enveloppe les valeurs les plus hautes du passé — et notamment l'art en tant que travail producteur libéré des caractères de l'aliénation, en tant qu'unité du produit et du producteur, de l'individuel et du social, de l'être naturel et de l'être humain. Cet idéal suprême donne la signification du devenir parce qu'il est impliqué dans le devenir lui-même. L'homme total est l'Idée, cette Idée que l'idéalisme réduisait unilatéralement à l'activité théorique, et qu'il concevait hors de la vie, toute faite dans l'absolu. A la limite, l'Acte total serait suprêmement individualisé et en même temps coextensif aux énergies vitales — suprêmement lucide et en même temps suprêmement spontané. Plongeant dans les rythmes de la nature, il serait cependant une présence unique » (H. LEFEBVRE, *Le matérialisme dialectique*, Paris, 1947, p. 149-150). Cette conception de l'Acte total rejoint le « problème du Bien commun universel » examiné par G. FESSARD, *Autorité et Bien commun* (Paris, 1944, p. 89 ss.). Ce que la philosophie chrétienne y refuse, ce n'est pas l'aperception aiguë d'une finalité naturelle qui polarise l'histoire humaine, mais la perspective d'athéisme où le marxisme la situe, et finalement le monstrueux détournement qui aboutit à faire de l'Acte total une fin *dernière* (G. FESSARD, *op. cit.*, p. 95-96). — Cf. É. RIDEAU, *Séduction communiste et réflexion chrétienne*, Paris, 1947, p. 93-103.

dont elle polarise le devenir social est, à ce point de vue comme à tous les autres, *vulneratus in naturalibus*, pour reprendre une expression classique dont on se contente trop souvent de mentionner les seules incidences individuelles (concupiscence, etc.). La blessure de la nature peut se distinguer ici à deux sortes de signes : les contradictions internes du progrès humain et la tendance à l'autonomie absolue.

a) Les contradictions du progrès humain. — Vue sous un certain angle, l'histoire de l'humanité répond encore à sa finalité naturelle. En effet, si l'on prend un peu de recul, on y voit se produire à travers les siècles une maîtrise progressive de l'homme sur la nature, une montée de la civilisation matérielle, intellectuelle et artistique, une aspiration des groupements humains à entrer en symbiose pour former des communautés de plus en plus vastes. La « planétisation humaine » n'est pas une simple vue de l'esprit rêvée par un penseur génial [1], et le progrès de l'*homo faber* (voire même de l'*homo sapiens*) n'est pas plus illusoire que, pour chaque homme, le passage de l'état d'enfance à l'âge adulte. Il est des stades psychiques auxquels notre race ne reviendra vraisemblablement jamais. Toutefois, notons-le, il serait aussi absurde d'interpréter cette évolution comme une mutation substantielle affectant la nature humaine, que d'attribuer à l'adulte une nature différente de celle de l'enfant [2]. Il faut même se garder de croire que l'évolution se fait toujours dans le sens du progrès, ou d'appeler « progrès » toute modification de l'échelle des valeurs à laquelle se réfèrent les diverses civilisations humaines.

Admettons cependant que, dans l'ensemble, la montée progressive du genre humain ne soit pas niable. S'ensuit-il qu'elle constitue le seul mouvement profond dont notre race soit animé? Sûrement pas; car jusqu'au sein de ce mouvement même, d'autant plus puissant qu'il exprime un vœu de notre nature, on voit se déployer les conséquences du péché [3]. Tantôt la terre écrase l'homme, son maître théorique, et tantôt l'apprenti-sorcier est victime de ses propres découvertes. Des civilisations raffinées, apparemment proches d'une réussite exceptionnelle, sont envahies tout à coup par une décadence irrémédiable qui déshumanise leurs participants, et elles

[1] Le mot est du P. Theillard de Chardin, dans *Œuvres complètes*, t. 5, Paris, 1959, p. 157-175.

[2] J. Maritain, *Pour une philosophie de l'histoire*, p. 104-121.

[3] Ici apparaît l'indigence de l'idée de Progrès indéfini, où cet aspect douloureux de l'histoire est pratiquement inassimilable. Au mythe de *Plein ciel* (qui termine la *Légende des siècles*) répond tragiquement, chez Victor Hugo, le lamento sur la mort de sa fille, source d'une incompréhensible douleur (*A Villequier*, *Contemplations*, dans *Œuvres poétiques complètes*, Paris, 1961, p. 430 s.). J. Maritain (*op. cit.*, p. 57-75) souligne à juste titre l'ambivalence du progrès historique. Cf. É. Rideau, *Problème et mystère du progrès humain*, NRT, 1952, p. 834-847.

sont suivies de régressions non moins spectaculaires (« Nous autres, civilisations, nous savons que nous sommes mortelles... » [1]). Les groupes humains, au lieu de se compénétrer pacifiquement pour s'enrichir mutuellement de leurs apports respectifs, se heurtent dans des affrontements sanglants, qu'expliquent la concurrence pour la possession des richesses terrestres aussi bien que la volonté de puissance [2]. De vastes empires, édifiés à grand'peine et tendant à l'universalité, s'effondrent, comme démantelés par une force dissolvante qui les pulvérise; après quoi le cycle recommence, et de nouveaux empires s'édifient sur les ruines des anciens... A ces marques on peut reconnaître, au cœur de l'histoire profane, la présence d'un drame mystérieux. Le développement séculaire de l'*homo faber* et de l'*homo sapiens* est donc affecté par une tare semblable à celle que constitue, pour les individus, le déséquilibre intérieur de leur être. Le cheminement « dialectique » de l'histoire, justement remarqué par Hegel et Marx, mais interprété par eux de façon abusive [3], est en réalité la loi de fer qui domine le destin d'une race pécheresse. La construction de l'unité humaine, qui paraît s'y effectuer de façon progressive, est pareille au métier de Pénélope : loin d'advenir infailliblement, elle se défait au fur et à mesure qu'elle semble se réaliser.

b) La prétention d'autonomie absolue. — Il est une autre tare, plus profonde, plus subtile à déceler. La finalité naturelle que nous avons reconnue à l'histoire humaine se subordonne normalement à une finalité plus haute. Or pour l'homme, la prise de conscience des aspirations inscrites dans le tissu de son être est l'occasion d'une tentation insidieuse : celle de l'indépendance absolue. Cet *Acte total* vers lequel l'humanité est tendue n'est-il par le terme suprême de son devenir, de sorte qu'une fois réalisé, il assurerait à ses participants une totale béatitude, dans la possession du monde et dans la possession de soi? De même qu'un individu peut essayer d'affirmer son autonomie en se soustrayant à toute autorité et à toute exigence de bien

[1] P. Valéry, *Variété*, I, p. 11. — De ce mot de Valéry on rapprochera les pages, autrement profondes, de R. Grousset, *Sur une pensée de Pascal, Le seul problème*, dans *Bilan de l'histoire*, Paris, 1946, p. 301-306 (« Imaginons la suprême méditation du dernier être pensant au dernier soir de la planète... »).

[2] « ... Les principes opposés de toute communauté humaine, la volonté de puissance et l'appétit de jouissance, qui sont à la racine de l'*homo politicus* et de l'*homo oeconomicus* » (G. Fessard, *op. cit.*, p. 96).

[3] *Ibid.*, p. 95-96 : « ... Les deux conceptions du monde, issues du rationalisme libéral, prenaient valeur de mystiques opposées, prétendant chacune remplacer toute religion et revendiquant son empire souverain sur les consciences. En réalité, par ces deux mystiques se trouvaient divinisés les principes opposés de toute communauté humaine... et portés à l'absolu les deux aspects partiels du Bien commun. » Dans la suite de son étude (p. 98 ss.), le P. Fessard montre que le problème du Bien commun ne trouve de solution que dans une perspective de rédemption.

commun qui dépasserait les limites de son moi, de même la société humaine en tant que telle (et les individus qui la composent) peut rêver de n'avoir d'autre loi ni d'autre fin que son épanouissement naturel : humaniser la terre pour la posséder et jouir des possibilités de bonheur qu'elle recèle; parvenir à l'absolu de l'Esprit, qu'ébauchaient peu à peu au cours des siècles les civilisations en état de croissance ou d'affrontement.

Telle est l'attitude des philosophies modernes qui croient à la signification de l'histoire mais refusent, par conviction matérialiste ou idéaliste, de dépasser le niveau de l'expérience terrestre pour déboucher dans une transcendance [1]. La révélation biblique permet d'apprécier cette attitude à sa valeur exacte et de la qualifier sous son nom véritable. Plus encore que les contradictions internes du progrès humain, l'humanisme athée qui se flatte de les dépasser atteste la profondeur de la blessure dont notre nature est atteinte. Non seulement nous pouvons nous aveugler sur notre misère et sur ses causes, mais aussi sur la finalité ultime qu'implique la tension interne de notre vouloir : non la réalisation de l'*Homme* au terme de l'histoire, mais l'union surnaturelle de cet Homme avec le Dieu vivant [2]. A supposer même que la réalisation de l'Homme fût possible, elle ne constituerait qu'une caricature si elle n'était ordonnée à autre chose qu'elle-même, et cela seul suffirait à anéantir le résultat du progrès séculaire qui l'avait permise. Bref, la blessure la plus profonde de la nature est celle de l'orgueil, de l'*hybris*, comme disaient les Grecs, par lequel l'homme se replie sur lui-même pour se faire son propre dieu [3]. « Si vous mangez de ce fruit, vous serez comme des dieux » (Gen 3, 5) : tentation fondamentale, qui se retrouve au terme de l'histoire aussi bien qu'à ses débuts (cf. aussi Is 14, 13-14; Ez 28, 2. 6. 9; 2 Thes 2, 3-4). Cette démesure du désir est présente au cœur de l'histoire comme un ver qui la ronge.

[1] H. DE LUBAC, *Recherche d'un Homme nouveau*, dans *Études*, t. 255 (oct.-déc. 1947), p. 3-25, 145-169; *Affrontements mystiques*, Paris, 1952, p. 15-92; *Le drame de l'humanisme athée*, Paris, 1945. — Point de vue d'un marxiste : J. DUMAZEDIER, *Libération par le marxisme*, dans *Délivrance de l'homme* (Jeunesse de l'Église, 7), p. 37-63.

[2] On reconnaît ici le ressort de toute la dialectique blondélienne qui, à partir de l'analyse de l'action, montre le vouloir humain tendu vers le don gratuit du surnaturel. Dans les *Pages religieuses* de M. BLONDEL, présentées par Y. DE MONTCHEUIL, Paris, 1942, les extraits du philosophe sont ordonnés autour de ce thème. Cf. H. BOUILLARD, *Blondel et le christianisme*, Paris, 1961; plus anciennement : B. ROMEYER, *La philosophie religieuse de Maurice Blondel*, Paris, 1943 (notamment p. 272-291).

[3] « La philosophie ne s'en cache pas. Elle fait sienne la profession de foi de Prométhée : En un mot j'ai de la haine pour tous les dieux! Et cette devise, elle l'oppose à tous les dieux du ciel et de la terre qui ne reconnaissent pas la conscience humaine comme la divinité suprême » (K. MARX, *Œuvres philosophiques*, t. 1, p. xiv).

3. Les deux fins du dessein de salut

La condition de l'homme historique étant telle que nous venons de la décrire, le dessein de salut, libre initiative de Dieu, répond à une double nécessité. D'une part, il restitue à l'humanité la possibilité d'atteindre la fin dernière surnaturelle à laquelle, après sa chute, elle était demeurée positivement ordonnée [1]. D'autre part, il guérit les blessures de sa nature, triomphant par grâce des obstacles qui empêchaient l'humanité d'atteindre sa finalité naturelle, et ramenant celle-ci à son rang normal de finalité subordonnée [2].

Il est certes impossible que l'histoire engendre jamais par elle-même cet *Homme nouveau* dont les penseurs actuels, stimulés par l'expérience séculaire et par le ferment judéo-chrétien, peuvent rêver. Mais le rêve n'est pas, pour autant, totalement mensonger. Le Christ, en unissant en un seul Corps tous ceux qu'il a sauvés (Eph 2, 15; cf. Col 3, 10; Gal 3, 27 s.; 1 Cor 15, 45; 2 Cor 5, 17), veut en effet réaliser cet *Homme nouveau*, mais sur un plan incomparablement supérieur à celui de nos rêves, et à condition que nous participions d'abord au mystère de sa croix rédemptrice [3]. C'est seulement dans l'obtention de cette fin surnaturelle que la finalité naturelle de la société et de l'histoire humaine peut être atteinte, elle aussi. Il n'y a pour l'histoire profane de débouché eschatologique qu'au niveau transcendant de l'histoire sainte.

II. HISTOIRE PROFANE ET HISTOIRE SAINTE

1. Deux réalités imbriquées [4]

Nous disions plus haut que l'histoire profane, répondant à une finalité naturelle voulue de Dieu, a une consistance réelle dans son ordre propre. Sous ses divers aspects, elle occupe en quelque sorte le devant de la scène du monde. Mais derrière elle se déroule une autre histoire, celle du dessein de salut, qui a pour terme notre pleine rédemption dans le Christ : l'histoire sainte. Tandis que l'humanité chemine vers la conquête du monde et vers son unité spirituelle — avec les déchirements internes que nous avons signalés —, Dieu dispose tout pour lui accorder la lumière de sa révélation et la communication de sa grâce, pour la sauver de ses tentations et de ses échecs, pour la conduire malgré tout à sa fin dernière. Pendant que se

[1] C'est la grâce « élevante ».

[2] C'est la grâce « médicinale ».

[3] G. FESSARD, *Autorité et Bien commun*, p. 98-112.

[4] J. DANIÉLOU, *Essai sur le mystère de l'histoire*, p. 23-38, 74-85, 236-246.

déploient les drames visibles de l'histoire politique, économique, culturelle, etc..., un drame intérieur se joue, non seulement dans les consciences individuelles mais aussi dans les groupes humains : à chaque instant, Dieu somme les hommes de prendre position à l'égard de cette grâce qui leur est offerte, soit pour l'accueillir, soit pour la refuser, en tout cas pour déterminer leur destinée.

Histoire profane et histoire sainte ne sont donc pas deux réalités séparées, qui se dérouleraient parallèlement. Elles sont imbriquées l'une dans l'autre. Il n'y a concrètement qu'*une seule* histoire humaine, qui se déroule *à la fois* sur les deux plans. La grâce de rédemption, dont le cheminement mystérieux constitue l'histoire sainte, est au travail en plein cœur de l'histoire profane, qu'elle tâche à chaque instant d'arracher aux périls qui la guettent, soit pour la réordonner à sa finalité surnaturelle, soit pour remédier aux « blessures » de la nature humaine. Et puisque l'avènement de l'*Homme Nouveau* en Jésus-Christ est la fin dernière vers laquelle tout est tendu, on peut dire que, sous un certain rapport, l'histoire sainte intègre toute l'histoire profane, à laquelle elle confère, en dernier ressort, sa signification intelligible [1]. De la sorte, même les événements que leur portée immédiate ferait rattacher à l'histoire profane se rapportent, par leur destination ultime, à l'histoire sainte.

2. Émergence de l'histoire sainte dans l'histoire profane

On peut donc dire qu'en un certain sens tous les événements d'ici-bas relèvent à la fois de l'histoire profane et de l'histoire sainte. Cependant, ces deux « formalités » de l'histoire humaine ne se confondent pas ; bien plus, au milieu de l'histoire profane qui recouvre tous les siècles, l'histoire sainte a des points d'émergence qui permettent d'en constater la réalité et d'en connaître les aspects essentiels. En effet, tous les événements de l'histoire profane ne s'y rapportent ni de la même manière, ni au même titre, ni aussi étroitement. Il en est qui s'y rattachent d'une façon très générale, parce que la série à laquelle ils appartiennent n'a d'autre finalité ultime que le salut surnaturel, et parce que la grâce du salut y est à l'œuvre de manière plus ou moins explicite. Des faits aussi importants que l'invention du feu,

[1] C'est pourquoi il ne peut y avoir de philosophie de l'histoire totalement autonome, au sens fort du terme, c'est-à-dire capable d'en atteindre, au plan ontologique, le « noumène » (pour reprendre le langage hégélien). Cf. A. DE BOVIS, *Philosophie ou théologie de l'histoire?* NRT, 1959, p. 355-375, 448-461. Le véritable « noumène » de l'histoire humaine, c'est le mystère du Christ ; lui seul fournit les « catégories historiques » ou « existentielles » grâce auxquelles la réflexion peut découvrir le sens profond des événements humains dans leur trame dialectique. Cf. G. FESSARD, *Théologie et histoire*, DV, n° 8, p. 64-65 (repris dans *De l'actualité historique*, t. I, p. 118 s.).

la domestication du cheval, l'invention de l'écriture ou l'expansion de l'empire romain, relèvent de cette catégorie.

Mais il y a aussi, au milieu de cette trame générale dont les fils et le dessin sont perceptibles à tous les yeux, *une série particulière d'événements que la providence surnaturelle de Dieu a directement ordonnée à la réalisation terrestre du salut*. Ceux-là, tout en s'engrenant sur l'histoire générale et en se soumettant aux mêmes causalités, ne sont cependant pas des événements comme les autres. Du point de vue de l'histoire sainte, ils en diffèrent qualitativement, soit que Dieu y intervienne de façon extraordinaire (par révélation, par miracle, etc...), soit que, relevant en apparence de la Providence ordinaire, ils concernent essentiellement la société choisie par Dieu pour être dépositaire du salut (ainsi : la conquête de Canaan par Israël, la ruine de Jérusalem en 586 avant J.-C. et en 70 de notre ère, la persécution de l'Église par l'empire romain, etc...) [1]. De toute manière, derrière leur visage humain (qui permet de les situer dans l'histoire profane), ils ont une signification plus haute, perceptible par la seule foi : ils sont *les actes de Dieu dans l'histoire humaine*. Leur organisation en trame continue constitue l'histoire sainte au sens fort du terme. En effet, c'est par eux que l'histoire sainte émerge visiblement au milieu d'événements d'apparence très semblable mais qualitativement bien différents ; c'est aussi par eux que le salut s'accomplit effectivement au niveau de l'expérience humaine, qu'il devient un « événement ».

L'histoire sainte ainsi définie est celle de la communauté humaine appelée par Dieu à être son peuple : Israël d'abord, relayé par l'Église à partir du moment où la *fin* de l'histoire est devenue présente au cœur de son déroulement par l'incarnation, la croix et la résurrection de Jésus-Christ. Au terme de l'histoire de l'Église, la communauté humaine tout entière rejoindra ce peuple de Dieu, de sorte que toute l'histoire profane soit alors absorbée dans l'histoire sainte.

[1] Encore faudrait-il distinguer ici nettement les deux phases successives de l'histoire sainte : celle où le peuple de Dieu était intrinsèquement lié à une grandeur politique (un peuple, une nation) ; celle où sa transcendance s'affirme, quoiqu'il soit appelé à accueillir dans son sein « les peuples, les nations et les langues ». Durant la première phase, l'histoire proprement politique concernait *ipso facto* le peuple de Dieu ; dans la seconde, elle ne l'atteint qu'indirectement. A cet égard, les vicissitudes de l'empire de David ne peuvent être assimilées à celles de l'empire de Charlemagne, car le statut propre du peuple de l'Ancien Testament n'est pas comparable à celui de la chrétienté médiévale. Depuis le Christ, la seule histoire sainte est celle de l'Église ; elle n'est pas d'ordre politique, mais d'ordre « sacramentaire » (pour reprendre l'heureuse expression du P. Daniélou, *Essai sur le mystère de l'histoire*, p. 84 : « Ce sont les actions sacramentaires qui sont les grands événements du monde présent »).

III. HISTOIRE SAINTE ET CONCEPTION BIBLIQUE DU TEMPS

Cette notion de l'histoire sainte est un élément tout à fait original de la révélation biblique. Pour s'en rendre compte, il suffit de la comparer à la conception de l'*histoire sacrée* commune à toutes les religions du monde antique.

1. L'histoire sacrée et le temps primordial [1]

Les religions antiques ne connaissent pas d'autre *histoire sacrée* que l'histoire mythique des dieux. Celle-ci est advenue, non dans le temps humain, mais dans un temps d'avant les temps, dans le temps primordial où le monde divin prit son aspect définitif. Cet aspect, il ne le possédait pas initialement; il l'a acquis au terme d'une histoire plus ou moins complexe faite de successions généalogiques, de guerres, d'aventures diverses, qui ont fini par mettre chaque divinité à sa place dans le panthéon, lui conférant la régence d'un domaine propre et lui donnant un rôle spécial dans le monde.

Cette *histoire sacrée*, supra-terrestre et supra-temporelle, a une valeur d'archétype à l'égard de tout ce qui peut se dérouler dans le temps; là, les faits n'ont de sens et même de réalité que dans la mesure où ils l'imitent et la répètent [2]. C'est pourquoi la répétition cyclique des mêmes phénomènes cosmiques, manifestations sensibles de certains hauts-faits divins qui se laissent apercevoir à travers eux, est tellement remplie de signification religieuse. Au contraire, les événements de l'histoire humaine sont dénués d'intérêt proprement religieux dans la mesure où ils apportent avec eux de l'inédit, du hasardeux, impossible à aligner sur les divins archétypes de l'action correctement ordonnée. Toutefois, plus ils se moulent sur des patrons tout faits, obéissent à des règles générales et se répètent de façon uniforme, et plus aussi ils prennent une allure de manifestations divines,

[1] M. ELIADE, *Le mythe de l'éternel retour*, Paris, 1949; *Traité d'histoire des religions*, Paris, 1949, p. 332-349. — G. VAN DER LEEUW, *Urzeit und Endzeit*, dans *Eranos Jahrbuch*, XVII (1949), Zürich, 1950, p. 11-51. — Sur le problème du mythe en ethnologie et en histoire des religions, voir J. HENNINGER, art. *Mythe*, SDB, t. 6, col. 225-246.

[2] M. ELIADE, *Le mythe de l'éternel retour*, p. 15-80 (archétypes et répétitions). Ce « temps primordial » est conçu « nicht so sehr als einer sehr weit zurückliegenden Zeit, vielmehr als einer vorbidlichen Zeit, in der alles schon geschah, was heute nicht neu anfängt, sondern nur wiederholt wird. Die Urzeit ist *kreativ;* sie erschaft was heute vor sich geht. Und sie tut das, indem ihr Mythus wiederholt wird » (G. VAN DER LEEUW, *art. cit.*, p. 23).

comme les cycles du cosmos [1]. De cette façon, le temps hmuain a tendance, dans les religions antiques, à calquer la forme et le rythme du temps cosmique, ce reflet plus pur et plus vrai du temps des dieux [2].

2. L'histoire sainte et le temps humain [3]

Il en va tout autrement dans la révélation biblique. Par le dogme de l'unité divine, celle-ci a vidé de son contenu l'histoire mythique des dieux. S'il existe encore un temps d'avant les temps, une *éternité*, qui est le domaine du Dieu vivant au même titre que le ciel, il ne s'y déroule plus d'histoire à proprement parler. Lorsque Dieu crée « au commencement », il fait du même coup commencer le temps. Le temps cosmique mesuré par le mouvement des astres (cf. Gen 1, 14-18) est le cadre providentiel où la vie de l'homme se déroule (cf. encore Gen 8, 22). Mais la durée humaine achève d'affirmer son hétérogénéité par rapport à lui à partir du moment où l'on voit s'y dérouler une Geste divine qui confère à l'histoire entière sa fin dernière et qui, au lieu de répéter cycliquement les mêmes faits, est constituée par une série irréversible d'événements originaux. Il est vrai qu'autour de cette histoire sainte se déploie encore une histoire profane où la loi des retours et des répétitions se manifeste constamment : combien de faits où l'on retrouve les mêmes schèmes généraux (cf. Eccl 1, 9-10; 3, 1-11)! Mais il n'y a plus derrière eux d'archétype divin qui serve de patron aux événements de notre monde. Le temps où se joue le drame de l'histoire affecte donc, dans son ensemble, une allure linéaire qu'il serait vain de nier, même s'il faut en éviter les représentations par trop schématiques. On songe à un axe gigantesque traversant toute la durée humaine, entre ces deux pôles que sont le paradis primitif et le paradis retrouvé, la création suivie de la chute originelle et la nouvelle création en Jésus-Christ. Autour de cet axe central, toute l'histoire profane vient s'enrouler comme une spirale, entraînée dans un mouvement qui la dépasse vers une fin dernière d'ordre surnaturel.

[1] M. Eliade, *Traité d'histoire des religions*, p. 342-343. — P. Vidal-Naquet, *Temps des dieux et temps des hommes, Essai sur quelques aspects de l'expérience temporelle chez les grecs*, RHR, t. 158 (1960), p. 55-80. — V. Goldschmidt, *Le système stoïcien et l'idée du temps*, Paris, 1953. Pour une comparaison avec les conceptions d'extrême Orient, voir J. Monchanin, *Le temps selon l'hindouisme et selon le christianisme*, DV, n° 14, 1949, p. 110-120.

[2] Cette conception religieuse du temps dans les religions antiques sera reprise plus loin au chap. 5, p. 287 ss.

[3] O. Cullmann, *Christ et le temps*, Paris, 1949. — J. Daniélou, *Symbolisme et histoire*, dans *Essai sur le mystère de l'histoire*, p. 127-141. — J. Mouroux, *Le mystère du temps*, Paris, 1962. Sous un angle plus philosophique, voir les analyses de J. Chaix-Ruy, *Saint Augustin, Temps et histoire*, Paris, 1956 (notamment les ch. 3, Le temps de la chute et ses éléments positifs; 5, Le temps de l'histoire; 6, Histoire, théologie de l'histoire et eschatologie).

§ II. LES ÉTAPES DU DESSEIN DE SALUT

L'Écriture sainte considérée dans son ensemble présente la réalisation du dessein de salut en trois grandes étapes : d'Adam à Abraham, l'étape primitive; d'Abraham à Jésus-Christ, l'étape de la « disposition » provisoire; de Jésus-Christ à la consommation éternelle du salut, l'étape de la « disposition » définitive [1].

I. L'ÉTAPE PRIMITIVE, D'ADAM A ABRAHAM [2]

Depuis les origines, la grâce du salut est à l'œuvre dans l'histoire de l'humanité. Le livre de la Genèse évoque cette présence active dans les chapitres 4 -11, qui ont un double objet : tout en « décrivant de façon populaire l'origine du genre humain et celle du peuple élu », ils « rapportent les vérités essentielles sur lesquelles repose la poursuite de notre salut éternel » [3]. Le premier point, capital pour l'exégèse, ne nous importe pas

[1] Ces trois étapes sont familières à toute la patristique, car elles correspondent à la division de l'histoire humaine suggérée par Rom 5, 12 ss. Ce sont, selon l'expression concise de Maxime le Confesseur, les trois lois universelles : « Par lois universelles, j'entends la loi naturelle, la loi écrite et la loi de la grâce » (H. Urs von Balthasar, *Liturgie cosmique, Maxime le Confesseur*, p. 221-223). On les retrouve toutes trois dans les exposés médiévaux; par exemple, le *De sacramentis* d'Hugues de Saint-Victor est articulé sur deux parties : 1) les *sacramenta* de la loi naturelle et de la loi écrite; 2) les *sacramenta* de la foi chrétienne. Cf. saint Thomas, S. Th., I^{a} II^{ae}, q. 94 (De lege naturali); q. 98-105 (De lege veteri); q. 106-108 (De lege nova).

[2] Comme il ne sera plus question de cette première étape dans tout le reste du traité, nous en parlons ici avec un peu plus d'ampleur que des deux autres. C'est l'étape de la « loi naturelle ». Cf. C. Journet, *L'économie de la loi de nature*, RTh, 1961, p. 325-351, 498-521.

[3] Encyclique *Humani Generis*, Denz., *Ench.*^{29}, n° 3029. Tout le passage est à citer car ses mots sont pesés : « ... Les onze premiers chapitres de la Genèse, quoiqu'ils ne répondent pas de façon rigoureuse au concept de l'histoire qui fut celui des grands historiens grecs et latins, ou qui est celui des maîtres de notre temps, appartiennent toutefois, en un sens véritable, que les exégètes devront encore explorer et établir, au genre historique. Ces mêmes chapitres, d'un style simple et figuré, tel qu'il convenait à la mentalité d'un peuple peu cultivé, rapportent les vérités essentielles sur lesquelles repose la poursuite de notre salut éternel; ils décrivent de façon populaire l'origine du genre humain et celle du peuple élu. Si les hagiographes anciens ont pris quelque chose aux narrations populaires — ce que l'on peut accorder —, il ne faut jamais oublier qu'ils l'ont fait aidés de l'inspiration divine, qui les gardait de toute erreur dans le choix et l'appréciation de ces documents ». — Pour le détail de l'exégèse, dont nous ne faisons ici que résumer les principaux résultats, on se reportera aux commentaires de la Genèse, par exemple, A. Clamer, BPC, t. 1, Paris, 1953, p. 155-232. — G. von Rad, *Das erste Buch Mose*, ATD, 2, p. 83-131; *Theologie des A.T.s*, t. 1, p. 140-169. — K. Cramer, *Genesis 1-11 : Urgeschichte?* Tübingen, 1959. — T. Schwegler, *Die biblische Urgeschichte im Lichte der Forschung*, Munich, 1960.

ici directement. Effectivement, les traditions populaires utilisées dans ces pages fournissent une représentation imagée de la société humaine en voie de croissance. On assiste à sa multiplication matérielle, d'une génération à l'autre : en 6, 1, les hommes « sont nombreux sur la terre »; en 10, 1-32, on récapitule tous les peuples du monde connu, dans l'horizon géographique d'Israël. On assiste aussi à l'invention progressive des techniques et des institutions sociales : la vie nomade d'Abel le pasteur, la vie agricole de Caïn le constructeur de ville, la vie errante de Caïn devenu vagabond (4, 1-17); la polygamie de Lamek, inventeur du droit barbare du désert (4, 19. 23-24); les castes diverses entre lesquelles se répartit la société primitive de la steppe, pasteurs, musiciens et forgerons ambulants (4, 20-22); le travail des artisans nautiques, dont l'arche de Noé sera le prototype (6, 13-16); le travail de la vigne inauguré par le cultivateur Noé (9, 20-21); l'invention de la civilisation urbaine, avec ses tours sacrées faites de briques cuites (11, 2-4); la création des grands empires mésopotamiens (10, 10-11)... Cette évocation n'a pas de prétention scientifique; mais, sous sa forme dépouillée, elle permet de faire revivre dans les imaginations un passé lointain sur lequel on ne possède que des renseignements imprécis, empruntés pour une part aux données mésopotamiennes, pour une autre part aux légendes du désert [1]. D'ailleurs, elle ne constitue pas l'objet essentiel des chapitres en cause. En effet, ceux-ci visent avant tout à suggérer ce que fut, dans le cadre du dessein de salut, la condition religieuse du genre humain avant la révélation faite à Abraham, — ce que la théologie scolastique appelait *Lex naturae.*

I. LE PÉCHÉ DANS L'HISTOIRE

1. Présence du péché

Le premier point à constater est la présence du péché dans l'histoire. Il y a été introduit dès l'origine (Gen 3) [2]. Il continue de s'y manifester et d'y porter ses fruits. Voici donc, d'une génération à l'autre, des types

[1] C'est ce que le P. Lagrange a nommé « l'histoire primitive » (M. J. LAGRANGE, *La méthode historique*, Paris, 1905, p. 183 ss.).

[2] Il faut insister sur l'idée d'*origine*. Elle implique deux points. D'une part, le péché est présent dans l'histoire depuis la *première* génération humaine. D'autre part, il est *entré* dans le monde par la défaillance coupable de ceux qui furent la souche de toute la race. Ceci écarte totalement les représentations du péché originel qui verraient en lui la simple traduction symbolique d'une imperfection naturelle de l'homme, encore engagé dans l'animalité mais progressivement tiré de cette imperfection par la grâce divine. En fait, l'histoire a commencé par une catastrophe spirituelle — de quelque manière qu'il faille se représenter cette catastrophe. Cf. *supra*, p. 97 s.

de pécheurs qui pervertissent la vie sociale : Caïn, par le meurtre de son frère et la cruauté de sa vendetta (4, 8. 15); Lamek, par sa polygamie et sa vendetta plus cruelle encore (4, 19. 23-24); la génération du Déluge, qui comprenait les Titans fameux (6, 1-4), par sa perversion radicale qui remplit la terre de violence (6, 5. 11-12); Cham, par ses mœurs impudiques qui préludent à l'immoralité cananéenne (10, 22. 25); la génération de Babel, par sa démesure sacrilège (11, 4)... Autant de types de péchés, qui ne sont pas des inventions de l'époque historique à laquelle vivent les auteurs bibliques, mais remontent aux temps très anciens de la préhistoire.

D'ailleurs, à mesure que la société humaine se développe et se complique, on voit le péché en vicier de diverses façons les institutions fondamentales : la fraternité familiale, par les haines fratricides; la famille monogame d'Adam, par la polygamie; la vie urbaine génératrice des grands empires, par l'orgueil et les cultes païens. Des faits sociaux s'inaugurent qui sont autant de tares pour la race humaine : l'hostilité traditionnelle des agriculteurs sédentaires et des pasteurs nomades (Caïn et Abel); la multiplication des épouses (Lamek); les réjouissances agricoles propices à l'ivresse et à l'impudeur (Noé)... Ces faits perdurent depuis le plus lointain passé. Ils prouvent qu'en conséquence du péché le développement de la civilisation est toujours demeuré une chose ambiguë, mêlant la régression au progrès [1].

2. Jugement des pécheurs

C'est pourquoi, sur cette société humaine grevée de tares si lourdes, se manifestent des signes certains de la colère divine (comparer Rom 1, 18 ss.). Depuis l'origine des temps, le monde mauvais est sous le coup du Jugement de Dieu, qui s'exprime de façon explicite pour Adam et Ève (3, 14-19), pour Caïn (4, 10-11), pour la génération du Déluge (5, 7. 13. 17), pour celle de Babel (11, 6-7). Aussi voit-on se réaliser concrètement les conséquences des sentences divines, si bien que l'ordre idéal des choses humaines est de toutes manières compromis : la femme enfante dans la douleur et l'homme gagne son pain à la sueur de son front, sur une terre maudite qui ne produit plus qu'épines et chardons (3, 16-19); la mort entre dans le monde (4, 8), et l'on voit par la suite la vie humaine se raccourcir (cf. 6, 3); les lois de l'ordre cosmique se dérangent pour provoquer le grand Déluge (7, 11-12. 17-20); l'unité des races se brise et les hommes dispersés ne

[1] Cette philosophie religieuse de l'histoire, que renferment les récits de la Genèse, ne se confond absolument pas avec le mythe païen de l'âge d'or, de la dégénérescence et des retours cycliques, dont un écho littéraire se retrouve en Dan 2 et 7. Elle implique au contraire un regard lucide sur la condition de l'homme historique, même si la façon dont elle est traduite recourt aux modes d'expression légendaires qui convenaient, à l'époque des narrateurs, pour évoquer le passé le plus lointain.

parlent plus la même langue, perdant cette unité de l'esprit que donne une commune civilisation (11, 7-9) [1].

C'est ainsi qu'apparaissent progressivement les traits généraux du monde où nous vivons, celui où Dieu va réaliser son dessein de salut. Ils ne sont pas le résultat d'un développement rectiligne. Dans toute la mesure où ils comportent quelque chose de mauvais, ils portent les stigmates du péché, car le Jugement de Dieu lui-même a pour premier résultat de livrer plus complètement les hommes aux débordements du mal (cf. Rom 1, 24-32). Ce monde perverti serait sans doute voué à la perdition si Dieu ne devait y révéler un jour sa justice (cf. Rom 3, 21 ss.) et si déjà sa grâce de salut n'y était à l'œuvre d'une façon cachée, laissant ici ou là des traces de sa présence.

II. LA GRÂCE DANS L'HISTOIRE

1. Le reste des justes

Dans ce monde mauvais, Dieu conserve en effet de vrais adorateurs : Abel (4, 3 ss.); Énosh, qui inaugure le culte de Yahveh (4, 26); Hénoch, qui « marche avec Dieu » et que Dieu « enlève » (5, 23-24); Noé, juste et intègre au milieu de sa génération (6, 9; 7, 1); Sem et Japhet qui respectent leur père (9, 23. 26-27)... Ces figures de légende sont utilisées ici pour évoquer une réalité historique très importante [2] : de siècle en siècle, Dieu se réserve ici-bas un *Reste* de justes. Grâce à eux, l'histoire du salut continue, et même l'histoire tout court, comme le laisse entendre l'aventure de Noé sauvé dans son arche : sans lui, toute la terre serait anéantie et le destin de la race d'Adam s'arrêterait là! Durant toute la préhistoire religieuse du genre humain, il n'y a pas encore de « peuple de Dieu », au sens où il y en aura un après la vocation d'Abraham et l'alliance sinaïtique. Il n'empêche que, dans la lignée d'Adam, on découvre une succession d'hommes pieux qui en sont les prémices. Sans vouloir trouver, de l'un à l'autre, une succession traditionnelle ininterrompue (ce sera le point de vue de la légende juive tardive, selon laquelle Adam a légué sa tradition à Énosh, Énosh à Hénoch, Hénoch à Noé, Noé à Sem, Sem à Abraham) [3], il faut reconnaître que

[1] Dans le langage concret de l'Écriture, les langues représentent les cultures. Cf. J. DANIÉLOU, *Essai sur le mystère de l'histoire*, p. 49-60; cf. *supra*, p. 104 s.

[2] Sur la signification du personnage d'Hénoch, voir P. GRELOT, *La légende d'Hénoch dans les apocryphes et dans la Bible*, RSR, 1958, p. 5-26, 181-210.

[3] On trouve déjà cela dans le livre des Jubilés (dernier tiers du IIe siècle avant notre ère) : les livres saints écrits par Hénoch et la tunique d'Adam passent ainsi de main en main pour aboutir à celles de Lévi, qui les lègue à ses fils avant de mourir. Remarquons qu'une représentation de ce genre est sous-jacente à tous les ésotérismes, soi-disant fondés sur une tradition primitive que les révélations successives n'auraient jamais fait que répéter. Voir par exemple la pensée de René Guénon. (Cf. J. DANIÉLOU, *op. cit.*, p. 122).

le thème du peuple de Dieu s'ébauche avant de trouver à l'époque historique sa réalisation concrète.

Bien mieux, les justes d'alors ne sont pas laissés par Dieu sans institutions religieuses [1]; pour eux déjà, le culte se traduit dans des signes sacrés, qui ont une valeur positive d'adoration et de sanctification : sacrifices et offrandes, que Dieu agrée de la main d'Abel ou de Noé (4, 3; 8, 20-21); lois de pureté et interdits, déjà supposés par l'énumération des animaux qui entrent dans l'arche (7, 2-3. 8-9; 8, 20) et complétés par les prescriptions données à Noé (9, 3-4); lois relatives au respect du sang (9, 5-6)... Là encore, il y a anticipation du futur statut que Dieu accordera à son peuple.

2. Présence du dessein de salut

Enfin, s'il est vrai que le lien entre Dieu et les hommes a été brisé par le péché, Dieu manifeste de lui-même son intention de le renouer, ce qui prouve qu'il n'abandonne pas l'humanité coupable. Sa bienveillance envers Noé ne se montre pas seulement par une délivrance merveilleuse, prototype des *saluts* qu'il réalisera historiquement pour les justes, en attendant le *Salut* par excellence qui accomplira pleinement son dessein. Elle prend forme d'alliance (9, 8-16). Ainsi s'esquisse un trait caractéristique de l'économie du salut. Or, notons-le, cette alliance dépasse la personne de Noé : elle s'étend à sa descendance, c'est-à-dire pratiquement à toute l'humanité [2]; elle s'étend aux animaux (9, 10); elle atteint jusqu'à la création matérielle : c'est à cause d'elle que l'ordre du monde persistera désormais, en dépit du péché humain qui devrait le perturber (8, 21-22; 9, 14-16), et que la royauté de l'homme sur la création demeure assurée en principe (9, 1-3). Bref, un dessein d'alliance que rien ne brisera jamais (9, 12-17;

[1] Selon la terminologie d'Hugues de Saint-Victor, ce sont les *sacramenta* de la Loi naturelle *(De sacramentis*, I, *11)*. Ces *sacramenta* sont « quasi quaedam umbra veritatis »; ceux de la Loi écrite (de Moïse) sont « quasi quaedam imago vel figura veritatis »; ceux du régime de grâce sont « corpus veritatis » (I, *11*, 6; PL, 176, 346, C-D). — Plus qu'à ces institutions, Thomassin songe à la loi morale innée dans la conscience humaine quand il parle de Loi naturelle : « lex naturalis omnibus insita » (*De adventu Christi*, I, 6 et 8-9).

[2] C'est pour cette raison que Noé est représenté comme le Père de toutes les races qui doivent descendre de ses trois fils. La controverse sur l'universalité du Déluge s'égarait donc bien loin des affirmations religieuses de la Bible quand certains suggéraient de restreindre l'étendue du fait à la seule Mésopotamie, afin d'obvier aux difficultés géographiques, géologiques, historiques, etc... du récit. L'alliance noachique inclut l'humanité entière; c'est sa signification essentielle; c'est le *fait religieux* qui fait l'objet de l'affirmation biblique. L'affabulation empruntée aux traditions mésopotamiennes ne fait que servir de support concret à cette réalité qui seule compte dans le déroulement du dessein de salut.

cf. Is 54, 9 s.) domine déjà le cours des choses; la suite de l'histoire en révélera progressivement le contenu [1].

III. L'ÉTAPE PRIMITIVE ET LES RELIGIONS NON-CHRÉTIENNES

Les chapitres 4-11 de la Genèse ont donc, dans la théologie du dessein de salut, une importance qui ne se mesure pas à la précision des renseignements « historiques » (au sens scientifique du terme) qu'ils peuvent fournir. Sous cet angle, ils demeurent une évocation populaire et imagée, utilisant des données légendaires. Mais ces images mêmes ont leur prix; d'abord parce que chacune d'entre elles représente un *fait* humain de valeur beaucoup plus universelle que ne le laisserait entendre la matérialité de l'anecdote où elle figure; ensuite parce que, derrière les images, se construit une *théologie* dont la révélation chrétienne permet de prolonger les lignes générales. La suite énorme des siècles qui relie les origines humaines à la vocation d'Abraham reçoit par ce moyen une qualification religieuse précise : elle aussi fait partie à sa manière de l'histoire du salut, quoique le dessein de Dieu ne s'y manifeste que de façon sporadique. La religion qu'on y pratique, pour n'être pas encore celle de la « disposition » préparatoire (Ancien Testament), n'est pas pour autant dépourvue de valeur. Aussi vieille que l'humanité (car l'*homo faber* et l'*homo sapiens* est aussi un *homo religiosus*), elle répond aux intentions divines, d'une manière fort incomplète mais déjà pleine de promesse [2].

Ici se pose à la théologie chrétienne le problème de la révélation primitive [3]. A s'en tenir aux données des textes (où l'action divine est toujours

[1] Rappelons que l'histoire sainte sacerdotale (P) a justement pour fil conducteur ce renouvellement des alliances qui, d'une étape à l'autre, scande le dessein de salut : alliance noachique, universelle; alliance patriarcale (Gen 17), qui concerne la seule descendance d'Abraham; alliance sinaïtique, qui concerne le seul peuple d'Israël. Cf. G. von Rad, *Théol. des A.T.s*, t. 1, p. 138 s.; O. Procksch, *Theol. des A.T.s*, p. 300-305. On peut compléter cette perspective par la nouvelle alliance, telle que l'annonce par avance Ezéchiel, le prophète sacerdotal (Ez 37, 26) : O. Procksch, *op. cit.*, p. 312-321; G. von Rad, *op. cit.*, t. 2, p. 248-250.

[2] Cf. Act 14, 16-17; 17, 22-29 (cf. Rom 1, 20). Les deux discours de saint Paul aux païens cherchent un point d'appui dans ce qu'on peut appeler l'économie primitive (comparer Act 14, 17 et Gen 8, 22). Sur Rom 1, 20, cf. A. Feuillet, *La connaissance naturelle de Dieu par les hommes d'après Rom 1, 18-23*, dans LumV, n° 14, p. 207-224.

[3] On connaît sur ce point la thèse du P. W. Schmidt, exposée dans son livre *Ursprung und Werden der Religionen* (1930; trad. fr. : *Origine et évolution de la religion*, Paris, 1931) et développée dans les 12 volumes de *Ursprung der Gottesidee* (1926-1955). — Sur les problèmes soulevés par cette vue des choses, voir J. Goetz, *L'évolution de la religion*, en conclusion de l'*Histoire des religions*, de M. Brillant et R. Aigrain (t. 5, p. 341-374). — O. Cullmann, *Christ et le temps*, p. 128 ss., donne une réponse négative à la question de la « révélation naturelle », qu'il estime ignorée du Nouveau Testament.

traduite de façon concrète), Dieu parle déjà à ses amis : Noé reçoit ses ordres pour construire l'arche, puis ses prescriptions et ses promesses lors de l'alliance qui suit le Déluge. Il faut assurément tenir compte du procédé littéraire par lequel les rédacteurs mettent Dieu directement en scène. Mais cela laisse entendre tout de même que, du point de vue de la révélation biblique, l'humanité ancienne n'a pas été laissée par Dieu à l'abandon dans les ténèbres de l'irréligion. Soit révélation extraordinaire, soit impulsion secrète de la grâce dans les cœurs les mieux disposés, elle a, d'une façon plus ou moins tâtonnante, exprimé parfois dans ses rites un culte véritable, dont Dieu agréait l'hommage et qui avait des effets sanctifiants : première anticipation historique de l'alliance de grâce, avant même que fût donnée au peuple de Dieu l'alliance patriarcale et sinaïtique.

Or c'est de ce fond religieux que procèdent, de manières fort diverses, les religions non-chrétiennes [1]. Ce n'est pas qu'elles aient conservé intactes les valeurs religieuses dont la Genèse suggère la présence dans les temps les plus reculés : beaucoup ont perverti la gloire du Dieu vivant (Rom 1, 20-23; cf. Sg 13, 1-9; 14, 12-20). Mais il reste que, dans la mesure où elles ont recueilli et développé ces valeurs, elles ont en quelque sorte prolongé à travers les siècles la « disposition » primitive, encore embryonnaire, où Dieu connut de vrais adorateurs, les « prit » avec lui, comme Hénoch (Gen 5, 24), les sauva du châtiment des pécheurs, comme Noé. Puisque l'économie de salut et de la grâce du Christ furent ainsi présentes dans le monde dès les temps de la « disposition » primitive, il faut savoir reconnaître aussi leur présence dans les religions non-chrétiennes, pour autant qu'elles n'ont pas corrompu l'héritage de cette « disposition ». Tant que la révélation n'a pas été notifiée à ceux qui les pratiquent, soit sous sa forme préparatoire (pour le peuple d'Israël), soit sous sa forme achevée (pour Israël et les nations depuis la fondation de l'Église), ces religions ont donc place, à leur manière, dans l'économie divine du salut, à titre de suppléances provisoires, de préparations et d'ébauches lointaines. Il est vrai qu'une fois l'Évangile notifié à leurs adeptes, les ébauches doivent laisser place à la disposition ecclésiale, comme le Judaïsme eut à le faire lui-même à l'époque du Nouveau Testament [2].

[1] J. DANIÉLOU, *Histoire des religions et histoire du salut*, dans *Essai sur le mystère de l'histoire*, p. 105-119.

[2] J. DANIÉLOU, *Le mystère du salut des nations*, Paris, 1946, p. 48-69.

II. DE LA DISPOSITION PROVISOIRE A LA DISPOSITION DÉFINITIVE

Les étapes suivantes du dessein de salut nous retiendront moins longtemps puisque nous nous attarderons sur elles dans la suite de notre étude.

1. LA DISPOSITION PROVISOIRE, D'ABRAHAM À JÉSUS [1]

La seconde étape du dessein de salut s'ouvre avec Abraham (Gen 12, 1). D'un bout à l'autre, elle aura deux fils conducteurs, car le régime provisoire que Dieu va y instaurer reposera sur deux assises : celle des promesses et celle de la Loi. En ce qui concerne les promesses, on en suit le développement à la trace depuis Abraham (Gen 12, 1-3. 7; 13, 14-17; 15, 18; 22, 16-18; 26, 4-5) et Moïse (Ex 3, 17; 23, 20-33) jusqu'aux prophètes (déjà 2 Sam 7, 5-16) et aux apocalypses. Nous reviendrons sur ce point dans un chapitre spécial [2]. Parallélement aux promesses se développent les institutions données par Dieu aux hommes pour réaliser efficacement leur union avec lui, et les lois qui en règlent le fonctionnement. Celles de l'époque patriarcale ne font en somme que conserver un legs traditionnel, purifié de certaines tares, sans y ajouter beaucoup de prescriptions nouvelles; cependant, l'alliance à laquelle Dieu rattache dès lors ses promesses (cf. Gen 15) comporte l'obligation de la circoncision (Gen 17, 9-14). Avec Moïse, cette alliance concédée à Abraham et à sa race devient l'affaire d'une collectivité nationale (Ex 19, 5-6; 24, 3-8); alors sa charte s'amplifie et prend la forme d'une Loi complexe, qui ne cessera de se développer et de se préciser jusqu'à l'époque du Judaïsme. Lois et institutions de l'Ancien Testament formeront aussi la matière d'un chapitre spécial [3].

Il existe donc désormais dans l'histoire humaine non seulement un *reste* de justes mêlé à la masse pécheresse, mais une collectivité organisée, un *peuple*, que Dieu a mis à part en vue du dessein de salut. Si Dieu lui donne des obligations spéciales (tel est le sens de sa Loi), c'est afin d'assurer sa sainteté en même temps que son bonheur (telle est la portée finale des promesses). Révélation encore bien imprécise du terme vers lequel l'histoire sainte est en marche! Mais avec le temps, ce point d'importance capitale va se préciser : le peuple de Dieu, doté de la Loi et des promesses, le voit s'éclairer au fur et à mesure qu'il s'en rapproche. L'histoire qu'il lui est donné de vivre est, à ce point de vue, pleine de signification. Ce n'est pas un cadre vide dans lequel la Loi et les promesses se développeraient de

[1] C'est ce que Karl Barth appelle « le temps de l'attente », cf. *Dogmatique*, 1er vol., t. 2/1, Genève, 1954, p. 67-96.

[2] Cf. *infra*, chap. 6.

[3] Cf. *infra*, chap. 4.

façon abstraite, en vertu d'une logique notionnelle ou par le jeu d'une révélation intemporelle sans rapport avec l'expérience. Ses événements font aussi partie de la disposition provisoire qui prépare positivement la venue du salut. Les dirigeant par sa providence souveraine, Dieu les oriente vers ce terme et les charge de sens en fonction de lui. L'histoire de l'Ancien Testament méritera donc, elle aussi, une étude spéciale [1].

II. LA DISPOSITION DÉFINITIVE

Enfin vient la « plénitude des temps » (Gal 4, 4) : les temps préparatoires sont parvenus à leur terme et les « derniers temps » sont là. L'histoire du « monde présent » n'a certes pas encore pris fin; mais le « monde à venir » est déjà présent en quelque façon au cœur de l'histoire humaine, à partir du moment où le Verbe de Dieu s'y fait chair. Durant l'étape de la Loi et des promesses, l'espérance du peuple de Dieu se tournait vers le « Jour » où Dieu réaliserait en plénitude son dessein de salut; mais elle bloquait alors dans une perspective unique les phases successives de cette réalisation finale. Maintenant, une nouvelle perspective temporelle s'ouvre à l'intérieur des « derniers temps » eux-mêmes. Avant la « consommation des siècles », le « monde à venir » doit avoir ici-bas une présence secrète, cachée sous des signes efficaces : d'abord dans la personne de Jésus, qui accomplit dans sa vie le sacrifice du salut; puis, par le don de l'Esprit, dans l'Église et son économie sacramentelle [2]. Après l'histoire de l'Ancien Testament, voici donc la dernière phase de l'histoire sainte. Phase d'importance capitale puisque, durant son déroulement, le peuple de Dieu enfin détaché de son support temporaire, le peuple juif, intégrera progressivement l'ensemble du genre humain. Ainsi l'histoire profane toute entière se verra englobée de façon explicite dans le dessein de salut, et les résultats du progrès séculaire de l'humanité, sauvés des périls spirituels qui les guettent, seront rapportés à leur fin dernière.

Au terme, ce sera le retour du Christ en gloire, espérance des chrétiens [3] La rédemption sera complète quand elle révélera pleinement les fils de

[1] Cf. *infra*, chap. 5.

[2] Cf. *supra*, p. 16 s. — G. THILS, *Théologie des réalités terrestres*, II. *Théologie de l'histoire*, p. 70 ss. Sur l'importance de cette idée dans la théologie et l'exégèse du haut moyen-âge, voir H. DE LUBAC, *Exégèse médiévale*, Ire Partie, p. 625-628. Par là s'explique le rapport profond qui relie l'allégorie et la tropologie à l'anagogie, le mystère inauguré dans l'histoire humaine et intériorisé dans la vie spirituelle, à sa consommation trans-historique. « Le christianisme est un accomplissement; mais dans cet accomplissement même il est une espérance » (*Ibid.*, p. 643).

[3] W. GROSSOUW, *L'espérance dans le Nouveau Testament*, RB, 1954, p. 508-532. — O. CULLMANN, *Le retour du Christ, espérance des chrétiens*, Neuchâtel-Paris, 1948. — M. F. LACAN, *Notre espérance : Jésus-Christ*, LumV, n° 41, p. 17-39. — P. DELHAYE et J. BOULANGÉ, *Espérance et vie chrétienne*, Tournai-Paris, 1958 (on trouvera dans ce livre une bibliographie du sujet).

Dieu en libérant leurs corps eux-mêmes de la corruption qui les asservit aujourd'hui; le monde nouveau inauguré par la résurrection consacrera la réussite totale du dessein de salut (Rom 8, 19-25; 1 Cor 15, 22. 28; Ap 21).

III. PLACE DE L'ANCIEN TESTAMENT DANS LE DESSEIN DE SALUT

Telle est la ligne générale du dessein de salut. Puisqu'on appelle *Nouveau Testament* l'étape de l'économie définitive qui prépare immédiatement la consommation du salut dans la gloire, il serait théoriquement possible d'appeler *Ancien Testament* tout ce qui, dans l'histoire sainte, la précède. Effectivement, l'étape qui va d'Adam à Abraham est évoquée dans les livres saints de l'Ancien Testament. Mais s'il est vrai que la préparation lointaine du salut s'y poursuivait déjà, sa situation concrète se laisse cependant difficilement saisir par les méthodes de l'histoire. La Genèse elle-même, outre qu'elle la présente de façon imagée plus qu'elle n'en décrit les faits en détail, projette sur elle les données d'une expérience plus récente, pour suggérer ce que pouvait être alors la présence du dessein de salut ici-bas; c'est ainsi que l'alliance noachique se moule sur le patron de l'alliance patriarcale et mosaïque. Enfin, cette étape primitive ne comporte pas tous les aspects d'un régime religieux complet : elle ne concerne pas une société nettement structurée (un « peuple » de Dieu), dotée d'un ensemble d'institutions positives qui encadre tous les aspects de son existence, et vivant une expérience historique continue.

Au contraire, à partir d'Abraham, on voit émerger au niveau de l'histoire le peuple que Dieu met à part pour réaliser, dans son destin temporel, le dessein de salut. En même temps, ce dessein cesse d'être une réalité virtuelle, présente à l'arrière-plan de l'histoire mais ignorée de ceux qui déjà vivent en elle; Dieu en révèle positivement l'existence; il commence même d'en faire connaître les structures fondamentales. Bien plus, dans l'attente du jour où le salut viendra, il dote son peuple d'institutions qui ont un rapport intrinsèque avec le salut lui-même, et il en dirige l'histoire de telle façon qu'elle prépare directement l'avènement du salut ici-bas. Ces caractéristiques délimitent l'Ancien Testament proprement dit. Elles en font un ensemble à part dans l'histoire religieuse du genre humain. A titre de « disposition » provisoire, il fait partie de l'économie de salut qui trouve sa consommation dans le mystère du Christ. Nous reviendrons plus loin sur ses trois aspects principaux : lois et institutions, histoire, promesse du Nouveau Testament. Auparavant, il nous faut envisager un problème délicat mais inéluctable : comment, dans ce cadre provisoire, le peuple de Dieu était-il déjà relié de façon effective au mystère du Christ futur ?

CHAPITRE III

L'ANCIEN TESTAMENT ET LE MYSTÈRE DU CHRIST

Le salut des hommes se réalise donc, suivant la volonté de Dieu, au moyen d'une économie historique qui comporte plusieurs étapes, et c'est seulement à la dernière d'entre elles qu'il entre dans le champ de l'expérience humaine par le mystère du Christ et de son Église. Il ne faut pourtant pas se représenter l'Ancien Testament comme vide du Christ, préparant les hommes à sa venue d'une manière toute extrinsèque, sans que l'action de sa grâce s'y fasse encore sentir de façon effective. Il est vrai que l'Ancien Testament n'est qu'une disposition provisoire, appelée à s'effacer quand le Christ paraîtra. Mais il n'en comporte pas moins des traits qui n'auront pas à changer lorsqu'adviendra la disposition définitive : celle-ci leur fera seulement atteindre leur plénitude. En Israël, en effet, c'est déjà le peuple de Dieu qui a pris pied dans l'histoire. Avant même que le mystère du salut ne s'actualise dans un événement du temps humain, ce peuple y est déjà introduit en quelque façon. Dieu l'ayant choisi pour que le salut advienne au monde par lui, il lui accorde du même coup de pouvoir vivre par la foi dans le mystère du Christ, avant même que le Christ soit arrivé ici-bas. Doctrine paradoxale, dont il nous faut examiner en détail les deux points essentiels : 1) le choix d'Israël comme peuple de Dieu inaugure un régime religieux où se révèlent les traits fondamentaux de l'économie du salut; 2) dès lors, la vie d'Israël est en rapport intime avec le mystère du Christ, si bien que, par anticipation, le peuple de l'Ancien Testament bénéficie déjà de ses fruits.

§ I. LE RÉGIME RELIGIEUX DE L'ANCIEN TESTAMENT ET LE MYSTÈRE DU CHRIST

L'élection d'Israël comme peuple de Dieu a pour première conséquence sa mise à part des autres peuples. Au regard du dessein de salut, ceux-ci restent rangés sous le régime de ce que nous avons appelé la « Loi naturelle », ou l'économie primitive. Au contraire, Israël est rangé sous un régime nouveau, provisoire puisqu'il ne fait que préparer le Christ, mais d'institution divine positive. Or dans ce régime se révèlent déjà les intentions secrètes de Dieu, car on y voit s'affirmer trois traits essentiels de l'économie définitive.

1) Il ne se fonde pas sur une initiative humaine, mais sur la *Parole* de Dieu, adressée aux hommes par l'intermédiaire de ses envoyés. 2) Cette Parole n'atteint pas les hommes individuellement, mais elle est reçue dans un *peuple*, choisi parmi tous les autres pour porter en lui un mystère transcendant. 3) Dans ce peuple, les rapports entre Dieu et les hommes se définissent en termes d'*alliance*. On retrouvera dans le Nouveau Testament ces trois aspects du salut, qui se conditionnent mutuellement : le mystère de la Parole de Dieu, le mystère du peuple de Dieu, le mystère de l'alliance entre Dieu et les hommes.

I. LE MYSTÈRE DE LA PAROLE DE DIEU [1]

1. PRIMAUTÉ DE LA PAROLE DE DIEU

Dans la réalisation du salut, l'initiative revient à Dieu seul. Séparés de lui par le péché, les hommes ne peuvent plus que le « chercher à tâtons » (cf. Act 17, 27). Si, dans l'Ancien Testament, ils le retrouvent de façon effective, s'ils rompent avec les erreurs du paganisme et renouent avec lui par un culte correct, c'est uniquement parce que Dieu leur a parlé le premier. Leur religion n'est qu'une réponse à cette Parole.

La primauté de la Parole n'est pas un simple postulat de la foi. Elle est perceptible au niveau même de la connaissance historique. En effet, au cours de son développement séculaire, la religion de l'Ancien Testament présente un trait caractéristique qui, dans l'histoire des religions, la met à part : les « porte-paroles » de Dieu, ceux qu'on peut appeler *prophètes* en donnant à ce mot une signification très générale [2], y jouent un rôle sans analogue ailleurs [3]. Certes, dans d'autres cadres, on voit se lever aussi des mystiques,

[1] TWNT, art. Λέγω, t. 4, p. 69-140 (A.T., p. 89-100, O. Procksch). — SDB, art. *Logos*, t. 5, col. 425-487 (A.T., col. 442-465, A. Robert). Le sujet est traité par toutes les *Théologies de l'Ancien Testament* : O. Procksch, p. 468-476; E. Jacob, p. 103-109; P. van Imschoot, t. 1, p. 200-207; W. Eichrodt, t. 2/3, p. 40-48; G. von Rad, t. 2, p. 93-111. — Volume collectif : *La Parole de Dieu en Jésus-Christ*, Tournai-Paris, 1962 (*Dans l'Ancien Testament*, par C. Larcher, p. 35-67).

[2] Cette signification générale est déjà celle d'Héb 1, 2. Tous les dépositaires de la révélation dans l'Ancien Testament y sont englobés.

[3] Sur le prophétisme et son rôle, voir les *Théologies de l'Ancien Testament* : W. Eichrodt, t. 1, p. 204-263; P. van Imschoot, t. 1, p. 157-183; G. von Rad, t. 2, p. 17-111. — A. Lods, *Les prophètes d'Israël*, p. 55-87. — J. Pedersen, *Israel, Its Life and Culture*, t. 3/4, Londres-Copenhague, 1940, p. 107-149. — G. Ricciotti, *Histoire d'Israël*, tr. fr., t. 1, Paris, 1939, p. 398-415. — A. Neher, *L'essence du prophétisme*, Paris, 1955. — État de la question et bibliographie, par A. Gelin, dans A. Robert et A. Feuillet, *Introduction à la Bible*, t. 1, p. 467-487.

qu'un sens de Dieu plus fort ou plus affiné amène à percevoir et à exprimer des vérités religieuses auxquelles les autres hommes sont moins sensibles ou mêmes qu'ils ont laissé s'obscurcir [1]. Mais, comme l'a remarqué Bergson [2], ce mysticisme est moins orienté vers l'action et la transformation spirituelle du genre humain que vers la rencontre individuelle de Dieu et le salut personnel. Au mieux, les mystiques de ce genre sont des éveilleurs d'âmes qui laissent après eux, dans leur sillages, d'autres mystiques du même type, à qui ils ont légué le secret d'une technique religieuse destinée à assurer à l'homme, grâce au contact divin, le salut et la joie [3]. Les prophètes bibliques sont d'une autre sorte [4]. D'après leur propre témoignage, l'essentiel de leur vie mystique ne consiste pas en une contemplation fruitive de Dieu, mais dans la réception d'un message, qu'ils ont mission de transmettre aux autres hommes parce qu'il les concerne directement. En outre, le message en question ne vise pas seulement quelques aspects particuliers ou secondaires des problèmes humains : un point de culte, ou l'angoisse causée par une circonstance critique. C'est ainsi que se présente, dans le moyen Orient ancien, un prophétisme païen qui n'est qu'une forme renouvelée de la divination [5]. Au contraire, dans le prophétisme biblique, même si des circonstances de détail occupent parfois le premier plan de la pensée (1 Sam

[1] Le mysticisme non-chrétien a fait l'objet de nombreuses études, notamment chez les historiens des religions et les philosophes modernes. Voir J. MARÉCHAL, *Études sur la psychologie des mystiques*, 2 vol., Bruges-Paris, 1937-1938; t. 1, p. 275-285 (bibliographie du mysticisme en dehors de l'Église catholique); t. 2, p. 51-87 (la mystique plotinienne), p. 411-532 (étude comparée des mysticismes; la grâce mystique en Islam). — L. GARDET, *Expériences mystiques en terres non-chrétiennes*, Paris, 1953; *Thèmes et textes mystiques*, Paris, 1958.

[2] H. BERGSON, *Les deux sources de la morale et de la religion*, Paris, 1932, p. 228-240.

[3] Bergson prend comme exemples d'abord le mysticisme grec, qui culmine chez Plotin, puis le mysticisme oriental, dont le bouddhisme lui paraît la forme la plus haute; et il conclut : « Ni dans la Grèce ni dans l'Inde antique il n'y eut de mysticisme complet » (*ibid.*, p. 240). Le critère choisi par Bergson reste insuffisant, car il est tout pragmatique et ne dépasse pas le plan de la phénoménologie. Mais, dans ses limites, il demeure éclairant.

[4] *Ibid.*, p. 254-255. Pour Bergson, le mysticisme chrétien, dont le Christ est le point de départ, présente seul l'aspect d'un mysticisme complet. Celui des prophètes d'Israël y prélude. Sur l'attitude de la critique du XIXe siècle devant le prophétisme biblique, voir W. BAUMGARTNER, *Die Auffassungen des XIX. Jahrhunderts vom isralitischen Prophetismus*, dans *Zum A.T. und seiner Umwelt*, Leiden, 1959, p. 27-41.

[5] L'Ancien Testament présente sous ce jour le devin Balaam (Nb 22—24). Les principaux exemples mésopotamiens et syro-phéniciens sont rassemblés par A. NEHER, *op. cit.*, p. 23-32. — Cf. A. LODS, *Une tablette inédite de Mari intéressante pour l'histoire ancienne du prophétisme sémitique*, dans *Studies in Old Testament Prophecy, Présented to T. H. Robinson*, Edimbourg, 1950, p. 103-110. — J. LINDBLOM, *Zur Frage des kanaanäischen Ursprungs des altisraelitischen Prophetentums*, dans *Von Ugarit nach Qumran (Mélanges O. Eissfeldt)*, Berlin, 1958, p. 89-104.

9, 20; 2 Sam 24, 12-15; 2 Rg 3, 16-19, etc.), c'est toujours en fonction d'une perspective plus large : celle du dessein de salut, qui intègre toute l'histoire d'Israël et dont l'amplitude est universelle dans l'espace et dans le temps [1].

Les récits de vocation conservés par les livres saints mettent clairement en relief ce double aspect de la mission prophétique (cf. Ex 3; 1 Sam 3, 1-18; 1 Rg 22, 13-18; Am 7, 14-15; Is 6; Jer 1; cf. 20, 7-9; Ez 1—3). D'une part, on y voit la Parole de Dieu faire irruption dans la vie d'un homme, s'imposer à lui de façon surnaturelle jusqu'à sembler, en certains cas-limite, le violenter (Am 3, 3-8; Jer 20, 7-9). D'autre part, cette faveur exceptionnelle n'a pas pour fin la sanctification ou la consolation de celui qui la reçoit. Elle le pousse à l'action et lui impose de terribles responsabilités (cf. Ez 33, 7-8), car elle est ordonnée au bien commun du peuple de Dieu par qui se réalise le dessein de salut. Tels sont les « hommes de la Parole » (cf. Jer 1, 9; 18, 18, etc.) qui, de siècle en siècle, servent de guides spirituels à Israël. Le développement de l'Ancien Testament s'effectue constamment sous leur direction ou sous l'influence de leurs écrits, et non point au hasard des impulsions qui emportent la masse, comme cela est courant dans l'histoire des religions. Il advient même que leur action doive s'affirmer à contre-courant, si bien que sa réussite finale semble alors un paradoxe; qu'on songe seulement à l'influence posthume d'un Jérémie, persécuté de son vivant [2]. Rien ne saurait mieux montrer que la Parole de Dieu domine souverainement cette première étape de l'économie du salut. Le mystère d'Israël, c'est, au premier chef, le mystère même de cette Parole se manifestant dans l'histoire.

II. ASPECTS DIVERS DE LA PAROLE DE DIEU

La Parole de Dieu, telle qu'elle se présente dans le message des prophètes, a plusieurs aspects. Elle est révélation, promesse, règle de vie.

[1] La différence entre le prophétisme biblique et les autres prophétismes sémitiques est relevée, d'un point de vue purement phénoménologique, par J. PEDERSEN, *The Role played by inspired Persons among the Israelites and the Arabs*, dans *Studies in Old Testament Prophecy, Presented to Th. H. Robinson*, p. 127-142. — En notant ici, comme différence essentielle, la référence des prophètes bibliques au dessein de salut, qu'ignorent les prophétismes païens, on laisse de côté l'importante discussion sur l'origine psychologique du prophétisme : origine naturelle ou origine transcendante ? Voir un exposé succinct de A. GELIN, dans A. ROBERT et A. FEUILLET, *Introduction à la Bible*, t. 1, p. 474-478.

[2] L'attitude d'opposition de beaucoup de prophètes est si notoire que certains historiens ont cherché à classer les inspirés en deux catégories : les « prophètes royaux », qui rempliraient une tâche cultuelle au service des monarques, et les « prophètes d'opposition » (parmi lesquels la plupart des grands prophètes bibliques). La classification est arbitraire, mais elle souligne le fait que ces derniers n'allaient pas dans le sens du courant général.

Elle est par là en rapport avec les trois aspects de la disposition ancienne : l'histoire, l'annonce prophétique du salut, la Loi qui prépare les hommes à sa venue.

1. La Parole de Dieu comme révélation [1]

Si, dans l'Ancien Testament, les hommes acquièrent quelque connaissance des secrets divins, ils le doivent entièrement à la révélation dont la Parole est porteuse (cf. Dan 2, 27-28) [2]. Ce que Dieu révèle ainsi, c'est d'abord lui-même; il se révèle par le simple fait qu'il parle. Il se révèle comme le « Dieu des ancêtres », qui se manifesta à Abraham, Isaac et Jacob pour exiger d'eux un culte exclusif; il se révèle comme « Celui qui est » (Ex 3, 13-15), comme l'Unique (Dt 6, 4), par contraste avec les faux dieux qui ne sont rien (Is 41, 24). Le monothéisme d'Israël repose ainsi, non sur une intuition philosophique théoriquement accessible à tout le monde, mais sur l'expérience de la Parole accordée à quelques privilégiés [3].

Toutefois, cette expérience de Dieu dans sa Parole, limitée à un petit nombre d'hommes, en recoupe une autre dont tout Israël est bénéficiaire : le Dieu qui se révèle aux prophètes est aussi celui qui *agit* dans l'histoire [4], et c'est en réalisant ici-bas son dessein qu'il manifeste le secret mystérieux de son être. En faisant, tout au long de son destin, l'expérience du dessein de salut qui s'y déroule, Israël expérimente concrètement l'action divine [5]. Il acquiert ainsi une connaissance de Dieu d'un autre type que celle à laquelle

[1] Sur l'idée de révélation dans l'A.T. : TWNT, art. 'Αποκαλύπτω—'Αποκάλυψις, t. 3, p. 573-580 (A. OEPKE). — *Théologies de l'Ancien Testament :* P. VAN IMSCHOOT, t. 1, p. 142 ss.; T. C. VRIEZEN, (tr. all.) p. 198-231; G. VON RAD, t. 2, p. 62-82. — H. W. ROBINSON, *Inspiration and Revelation in the O.T.*[4], Oxford, 1956. — H. H. ROWLEY, *The Faith of Israel*, Londres, 1956, p. 23-47. — H. HAAG, « *Offenbaren* » *in der hebräischen Bibel*, TZ, 1960, p. 251-258. — J. G. THOMSON, *The O.T. View of Revelation*, Grand-Rapids, 1960. — R. RENDTORFF, *Offenbarung im Alten Testament*, TLZ, 1960, 833-840.

[2] En Dan 2, 27 s., noter les mots caractéristiques du vocabulaire de révélation : secret (*rāz*, gr. μυστήριον), révéler (*gālā*, gr. ἀποκαλύπτειν), exactement repris en Eph 3, 5. Un autre passage très expressif, Nb 12, 6-8, souligne les degrés de la révélation divine : la Parole de Dieu et la vue directe de sa « forme » (ou de sa « gloire ») est le plus haut d'entre eux, celui dont Moïse a bénéficié.

[3] Mais, par un renversement paradoxal, c'est ce Dieu unique de la révélation prophétique qui devient l'objet d'un culte national atteignant jusqu'aux masses populaires du Judaïsme; ce n'est pas l'*Un-Bien* de la tradition platonicienne ou l'*Acte pur* d'Aristote.

[4] Cet aspect de la révélation de l'A.T., étroitement lié aux formes littéraires des récits cultuels, est excellemment présenté par G. E. WRIGHT, *God Who Acts*, Londres, 1952. G. von Rad a insisté sur l'aspect « historique » des « confessions de foi » où il voit le noyau du Pentateuque; voir *Das formgeschichtliche Problem des Hexateuch*, Giessen, 1938 (= *Gesammelte Studien zum A.T.*, Munich, 1958, p. 9-86); *Das erste Buch Mose*, ATD, p. 7 ss.; *Theologie des A.T.s.*, t. 1, p. 127-134.

[5] Ce point sera développé plus loin, cf. chap. 4, p. 267 ss.

peuvent conduire la vue de la création (Rom 1, 20) ou les appels intérieurs de la conscience (Rom 2, 14-15) : une connaissance d'ordre surnaturel, à l'instar du dessein de salut lui-même. Assurément, cette présence de l'action divine dans les événements demeurerait imperceptible si, par ailleurs, la Parole prophétique ne permettait de la déceler. En ce sens, c'est donc toujours à la Parole qu'en dernière analyse la révélation est due. Mais la Parole ne révèle pas Dieu abstraitement, sous une forme notionnelle ; elle a toujours une référence concrète à l'histoire, où elle permet de suivre à la trace l'accomplissement progressif du dessein de salut [1]. Ainsi, l'aspect historique de l'Ancien Testament est intimement lié à la Parole : la révélation divine émerge du recoupement de la Parole avec l'histoire.

2. La Parole de Dieu comme promesse [2]

Dieu ne fait pas seulement connaître aux hommes la partie de son dessein qui est déjà réalisée au moment où tel ou tel prophète leur adresse son message [3]. A toute époque, la Parole ouvre une perspective d'avenir ; elle laisse apercevoir en quelque mesure le terme vers lequel Dieu conduit son peuple ; la révélation de ce terme se fait même d'autant plus précise qu'on s'en rapproche davantage [4]. Le fait est clair pour les grands prophètes, dont le message comporte toujours une eschatologie. Même plus anciennement, chaque étape historique du destin d'Israël est marquée par des promesses : celle d'Abraham (Gen 12, 2-3 ; 13, 15-17 ; 15 ; 17, 19-21 ; 22, 16-18), celle de Moïse (Ex 3, 8-10. 17 ; 23, 20-33), celle de David (2 Sam 7, 5-16)... Ainsi la Parole anticipe toujours sur l'histoire, dont elle annonce le déroulement futur de façon plus ou moins voilée. Par là, Dieu n'affirme pas seulement sa connaissance absolue de l'avenir ; il montre aussi sa maîtrise des événements. La Parole qui révèle par avance ces étapes futures du dessein de salut est aussi la Parole infailliblement efficace (Is 55, 10 s.) qui a appelé le monde à l'existence (Ps 33, 1) et qui continue d'exécuter ici-bas les projets de Dieu (Is 45, 11-13 ; 48, 8-13 ; Sg 18, 15) ; c'est elle qui crée l'histoire, pour

[1] « La révélation divine n'a pas seulement eu lieu dans le temps, au cours de l'histoire ; elle a elle-même forme historique. Elle est contenue dans une *res gesta*. Elle est d'abord un fait d'histoire : *Hujus religionis sectandae caput est historia* (AUGUSTIN, *De vera religione*, 7, 13). En professant cette religion, nous nous obligeons à croire à toute une série de faits réellement arrivés. Dieu s'est choisi un peuple, il est intervenu de la sorte dans l'histoire des hommes ; la première chose à faire est donc de connaître, d'après le livre où le Saint-Esprit l'a consignée, la suite de ses interventions » (H. DE LUBAC, *Exégèse médiévale*, Ire Partie, p. 429).

[2] TWNT, art. 'Επαγγέλλω /'Επαγγελλία, t. 2, p. 573-583 (J. SCHNIEWIND, G. FRIEDRICH) (l'arrière-plan d'A.T. est juste effleuré). Le thème est étudié indirectement à chaque fois que l'on présente l'eschatologie et le messianisme bibliques.

[3] O. CULLMANN, *Christ et le temps*, p. 66-74.

[4] Voir *infra*, 290-294.

le bonheur comme pour le malheur des hommes (Is 45, 7), et elle annonce le salut au moment où elle se dispose à le créer (Is 45, 8) [1]. Finalement, en dévoilant ainsi ses plans, Dieu *s'engage* à les réaliser dans l'avenir; il se lie par un acte solennel sur lequel il lui sera impossible de revenir (cf. Ps 89, 35-36). Tel est le second aspect du mystère de sa Parole : l'annonce prophétique du salut final.

3. La Parole de Dieu comme règle de vie [2]

Enfin la Parole de Dieu est règle de vie. Elle ne révèle pas seulement le dessein de salut qui est en train de se réaliser dans l'histoire d'Israël; elle n'atteste pas seulement par avance que sa réussite finale adviendra infailliblement. Elle indique encore aux hommes ce qu'ils doivent faire, de leur côté, pour en bénéficier. Elle se précise pour cela dans des commandements, qui expriment la volonté divine; elle prend forme de Loi [3], et elle exige une obéissance qui traduira l'hommage des volontés libres au maître souverain de la création et de l'histoire (cf. Ex 20, 1-17, etc.). Le troisième aspect essentiel de l'Ancien Testament, la Loi, se rattache donc comme les deux autres au mystère de la Parole.

Révélation, promesse et règle de vie, la Parole de Dieu domine ainsi toute la disposition ancienne, qui est indissolublement histoire, Loi et promesse prophétique du salut. Or, à l'initiative du Dieu qui parle, les hommes doivent répondre [4]. Réponse d'ordre religieux, dont la Parole elle-même dicte la forme : à la révélation doit répondre la foi; à la promesse, l'espérance; à la règle de vie, une obéissance qu'inspireront à la fois la crainte de Dieu et l'amour de sa volonté (Dt 5, 32—6, 13). Telle est, dans son fond, la religion de l'Ancien Testament, et cette triple attitude intérieure, suscitée dans le cœur des hommes par la Parole divine, constitue déjà une vie théologale authentique qui anticipe sur le Nouveau Testament (cf. 1 Thes 1, 3; 1 Cor 13, 13) [5].

[1] Noter, chez le second Isaïe, ces emplois du verbe *bara'* pour désigner la maîtrise de l'histoire (le verbe est relativement rare; cf. P. HUMBERT, *Emploi et portée du verbe bara'*, TZ, 1947, p. 401-422 (= *Opuscules d'un hébraïsant*, Neuchâtel, 1958, p. 146-165).

[2] TWNT, art. Νόμος, t. 4, p. 1029-1040 (W. GUTBROD). - - H. CAZELLES, art. *Loi israélite*, SDB, t. 5, col. 520 ss.

[3] Voir *infra*, chap. 4, p. 167 ss.

[4] O. PROCKSCH, *Theologie des Alten Testaments*, p. 600-632 (sous le mot « Glaube », sont englobés tous les aspects de la réponse de l'homme à la Parole divine). — P. VAN IMSCHOOT, *Théologie de l'Ancien Testament*, t. 2, p. 95-106 (le sujet est présenté dans des catégories de pensée parfois plus proches de la théologie chrétienne que de celle de la Bible). On pourra voir l'élaboration théologique de R. LATOURELLE, *La révélation comme parole, témoignage et rencontre*, dans *Gregorianum*, 1962, p. 39-54.

[5] Ce point sera repris un peu plus loin, cf. *infra*, p. 139 ss.

III. MYSTÈRE DE LA PAROLE ET MYSTÈRE DU CHRIST

Le mystère de la Parole est constamment présent dans l'Ancien Testament : soit comme Parole vivante, grâce à l'activité des prophètes, soit comme Parole écrite, grâce aux livres laissés par eux ou prolongeant leur message [1]. Il domine de même le Nouveau Testament [2]. On y retrouve en effet la même présence d'un message de salut, annoncé par le Christ puis par les apôtres, et prenant finalement forme écrite. Ce message a les mêmes caractères de révélation, de promesse et de règle de vie; mais sur chaque point il amène à sa perfection celui de l'Ancien Testament. La révélation atteint sa plénitude quand le mystère du salut se réalise dans l'Événement où Dieu manifeste au plus haut point le mystère de son être. Du même coup, la règle de vie enclose dans la Loi se voit, elle aussi, « accomplie » (Mat 5, 17; Rom 13, 10). Quant à la promesse [3], quoique sa « consommation » complète soit encore à venir, il est clair que Dieu l'a « tenue » (Rom 15, 8) puisque le salut est là. Aussi, dans le Nouveau Testament, la réponse humaine à la Parole de Dieu est-elle faite, comme précédemment, de foi à la révélation, d'amour qui se traduit en observation des commandements (Jn 14, 21. 23), d'espoir en une réalisation totale de la promesse (Rom 5, 4; 8, 24, etc.).

Il y a même, entre le mystère de la Parole et le mystère du Christ, un rapport beaucoup plus intime, que l'épître aux Hébreux laisse déjà entrevoir : « Après avoir parlé jadis aux Pères par les prophètes à bien des reprises et de bien des manières, finalement, en ces jours qui sont les derniers, Dieu nous a parlé par son Fils, qu'il a établi héritier de toutes choses et par qui il avait fait aussi les siècles » (Heb 1, 1-2). Ce Fils, le Christ Jésus, n'est plus seulement un *envoyé* par lequel le Père s'adresse aux hommes, de la même manière qu'il leur parlait par les prophètes [4]. Il est sa Parole substan-

[1] On se souviendra que, pour saint Thomas par exemple, le charisme scripturaire n'est qu'une particularisation du charisme prophétique (cf. les explications de P. BENOIT, *La prophétie*, *Somme théologique*, éd. de la Revue des jeunes, Paris-Tournai, 1947, p. 293 ss.). Cependant, saint Thomas étudie plutôt le charisme prophétique sous l'angle de la *connaissance* que sous l'angle de la *Parole* divine dont le prophète (comme aussi l'écrivain sacré) devient l'instrument.

[2] TWNT, *art. cit.*, p. 100-140. — SDB, *art. cit.*, col. 479-496. Dans le volume collectif : *La Parole de Dieu en Jésus-Christ*, voir les contributions de J. DUPONT, *La Parole de Dieu suivant saint Paul*, p. 68-84, et J. GIBLET, *La théologie johannique du Logos*, p. 85-119.

[3] Sur le glissement de sens de Ἐπαγγελλία dans le N.T. (par exemple, de Hb 6, 18 à 8, 6), cf. TWNT, *art. cit.*, p. 580-581.

[4] L'idée de l'*envoi* du Christ par le Père n'est pas pour autant absente du N.T.; cf. par exemple : Jn 3, 17; 5, 36; 6, 57; 17, 3.8.18.23.25... Mais celui qui est ainsi envoyé n'est plus sur le même plan que les envoyés de jadis.

tielle, son *Verbe* (Jn 1, 1 ss.; 1 Jn 1, 1-2; cf. Apoc 19, 13) [1]; le Verbe créateur en qui et par qui tout a été fait (Jn 1, 2; cf. Heb 1, 3; Col 1, 16), en qui et par qui le salut se réalise au terme de l'histoire sainte lorsque lui-même se fait chair (Jn 1, 14); le verbe révélateur, qui achève de faire connaître aux hommes Celui que nul n'a jamais vu (Jn 1, 18) et qui manifeste le dernier secret de son dessein par le fait même qu'il l'accomplit ici-bas (cf. Eph 3, 8-11). En lui, le mystère de la Parole atteint donc sa plénitude. La Parole n'apparaît plus maintenant comme une simple *activité* divine, traduite visiblement par un instrument humain plus ou moins déficient. C'est, au sens fort du terme, une *Personne* divine, par qui la nature humaine de Jésus est assumée de façon totale. Aussi le Christ peut-il demander des hommes, personnellement, les mêmes attitudes de foi, d'espérance et d'amour obéissant que, sous l'Ancien Testament, requérait la Parole de Dieu (Jn 14, 1. 21, etc.).

Or cette consommation finale du mystère de la Parole éclaire rétrospectivement ses manifestations antécédentes, imparfaites mais déjà suggestives. Quand Dieu parlait aux hommes par ses prophètes, c'est déjà le Verbe qui s'adressait à eux de façon voilée, car « nul prophète ne prophétise sans le Verbe de Dieu », comme dit saint Augustin [2]. Cette Parole qui créait les événements, c'était le Verbe, qui déjà dirigeait secrètement toutes choses en vue de son épiphanie finale. C'est une doctrine courante chez les Pères que d'attribuer au Christ, en tant que Verbe, aussi bien les théophanies de l'Ancien Testament que la révélation transmise par la Parole prophétique [3].

[1] L'emploi du mot *Logos* pour désigner le Christ appartient en propre aux écrits johanniques; mais il faudrait en rapprocher les passages où la théologie chrétienne commençante transfère au Christ ce que l'A.T. disait de la Sagesse divine (Col 1, 15-16; cf. 1 Cor 1, 24; Heb 1, 3). — Sur le Logos johannique, cf. J. Dupont, *Essai sur la christologie de saint Jean*, Bruges, 1951, p. 13-58. — J. Lebreton, *Histoire du dogme de la trinité*, t. 1, Paris, 1927, p. 490-508. — J. Giblet, dans *La Parole de Dieu en Jésus-Christ*, p. 85-119.

[2] « Propheta Dominus, et Verbum Dei Dominus, et nullus propheta sine Verbo Dei prophetat; cum prophetis Verbum Dei, et propheta Verbum Dei. Meruerunt priora tempora prophetas afflatos et impletos Verbo Dei; meruimus nos prophetam ipsum Verbum Dei » (*Tractatus in Johannem*, 24, 7).

[3] Cf. J. Lebreton, *Histoire du dogme de la Trinité*, t. 2, p. 464-467 (saint Justin), 594-597 (saint Irénée), 668-677 (comparaison de cette doctrine avec celle du Judaïsme alexandrin). — G. Aeby, *Les missions divines, de saint Justin à Origène*, Fribourg, 1958. — J. Daniélou, *Message évangélique et culture hellénistique*, p. 317-353. — C. Mondésert, *Clément d'Alexandrie*, p. 200-203, 210-213. — H. de Lubac, *Histoire et Esprit*, p. 260 s., 336-346 (Origène); *Exégèse médiévale*, IIe Partie, t. 1, p. 187-196 (avec de nombreuses citations et références médiévales). — H. Urs von Balthasar, *Liturgie cosmique*, p. 222-227 (Maxime le Confesseur). — L. Thomassin, *De adventu Christi*, 11, 2-8 : « Tota Veteris Testamenti et scriptura et dispensatio quaedam erat incarnatio Verbi adumbrata... » (avec référence spéciale à Rupert de Deutz); 13, 1-11 : « Verbum Deus ante carnem suam ad omnes ubique gentium extra Israelem populos

Cette façon de voir va au cœur de la réalité, car elle cerne avec justesse le mystère présent dans l'histoire : celui du Verbe de Dieu, qui prépare et anticipe en quelque mesure le jour où il se fera chair pour réaliser notre salut [1].

II. LE MYSTÈRE DU PEUPLE DE DIEU [2]

1. ISRAËL, PEUPLE DE DIEU

La Parole n'est pas adressée aux hommes individuellement. En effet le dessein de salut ne vise pas seulement à conduire des *individus* à leur destinée éternelle; c'est la *race* d'Adam que Dieu veut sauver, en reconstituant son unité interne et en « rassemblant tous les fils de Dieu dispersés » (Jn 11, 52) pour en faire « un seul peuple » (Eph 2, 14). C'est là une loi fondamentale de l'économie du salut; aussi l'Ancien Testament en comporte-t-il déjà une application concrète. Dès ce moment, en effet, le « peuple de Dieu » existe au niveau de l'expérience historique. Israël en est pour un temps le seul support visible, mais cela fait de lui la souche sur laquelle les autres nations devront venir se greffer (cf. Rom 11, 16-24) pour participer

visis congruis veniebat, et praecoquis futurae incarnationis suae beneficiis quibusdam irrorabat » (avec référence à Nicolas de Cuse et saint Augustin). — Saint CYRILLE D'ALEXANDRIE, *In Johannis Evangelium*, 1, 10 (= sur Jn 1, 18), PG, 73, 175-178; 6 (= sur Jn 8, 56), PG, 73, 933-934. — Saint AUGUSTIN, *In Johannem*, 13, 16-17 (= sur Jn 1, 18). — Saint LÉON, *Serm.* 26, 2; PL 54, 215. — Citons seulement saint Irénée : « Tous ceux qui, dès l'origine, ont connu Dieu et prophétisé l'avènement du Christ, ont reçu cette révélation du Fils : c'est lui qui, dans les premiers temps, s'est fait visible et passible et s'est entretenu avec les hommes... » (*Adv. Haer.*, 4, 7, 2). On sait quelle place Karl Barth fait dans sa dogmatique à « la doctrine de la Parole de Dieu », qui fonde l'exégèse christologique de l'A.T. : *Dogmatique*, 1er vol., t. 2/3, Genève, 1955. Pour une appréciation de cette doctrine par un théologien catholique, voir H. BOUILLARD, *Karl Barth, Genèse et évolution de la théologie dialectique*, Paris, 1957; *Karl Barth, Parole de Dieu et existence humaine*, 2 vol., Paris 1957. — J. HAMER, *Parole de Dieu ou parole sur Dieu dans la pensée de Karl Barth*, dans *La Parole de Dieu en Jésus-Christ*, p. 281-287.

[1] La révélation de Dieu dans l'A.T. respecte donc déjà l'ordre de procession des personnes divines. Si Dieu est connu comme personnel, c'est en tant que Père, bien que « nul n'ait jamais vu » (Jn 1, 18) ce premier principe de tout l'être. S'il se révèle, c'est par l'activité de son Verbe, de sa Sagesse, donc par le Fils, bien que celui-ci ne se manifeste pas encore personnellement et que sa présence reste voilée; il se révèlera personnellement lors de sa mission, quand il se manifestera aux hommes visiblement en se faisant chair. Sur *Le Christ Parole de Dieu*, voir C. CHARLIER, dans *La Parole de Dieu en Jésus-Christ*, p. 121-139.

[2] TWNT, art. Λαός, t. 4, p. 29-57 (H. STRATHMANN, R. MEYER). — Dans les *Théologies de l'Ancien Testament* (E. JACOB, p. 63 ss. — P. VAN IMSCHOOT, t. 1, p. 259 ss.) le thème du peuple est généralement lié à celui de l'Alliance (cf. *infra*, p. 137, note 1). — L. CERFAUX, *Théologie de l'Église suivant saint Paul*², 1948, p. 3-30. — Sur les rapports d'Israël et de l'Église dans la théologie de K. BARTH : *Dogmatique*, Ier vol., t. 2/1, § 34 : L'élection de la communauté.

au salut [1]. On comprend dès lors pourquoi il existe un lien si intime entre la religion révélée et une collectivité humaine particulière. Si celle-ci, dans l'Ancien Testament, se prétend seule dépositaire de la révélation de Dieu, seule bénéficiaire de ses promesses de salut, seule fidèle aux règles de vie qu'il a établie pour tous les hommes, ce n'est pas l'effet d'un simple sectarisme dû à l'orgueil national [2]. Dieu n'est pas juif; mais les Juifs ont conscience d'être son peuple. Seul parmi tous les autres, en effet, Israël porte en lui un mystère surnaturel, qui le met à part et qui commande son destin; c'est pourquoi il est aussi le seul à avoir reçu en dépôt la Parole divine (cf. Dt 4, 7-8; Ps 147, 19-20.)

Ce privilège prend tout son relief quand on considère la situation du reste du genre humain [3]. Les chap. 1—11 de la Genèse, corroborés par un grand nombre d'allusions disséminées un peu partout, en brossent un tableau fort clair : toute la race est englobée solidairement dans la même déchéance religieuse et morale, qui la voue au même destin; le récit du Déluge comme l'anecdote de la Tour de Babel ont sur ce point valeur de paradigmes. A l'autre bout de l'Écriture, une vue semblable se trouve exprimée au début de l'épître aux Romains (Rom 1, 18-32). C'est au milieu de ce monde pécheur que Dieu *choisit* [4] un homme et l'*appelle* (Gen 12, 1 ss.; cf. Is 51, 2); que dans sa descendance, à chaque génération, il met à part l'enfant dont il veut faire le dépositaire de son dessein, au mépris de l'ordre naturel qui favoriserait le droit de primogéniture; que finalement il choisit Israël pour son serviteur (Is 41, 8). Cette élection surnaturelle, fondée sur une prédilection divine (cf. Dt 7, 7-8), en fait « un royaume de prêtres et une nation consacrée » (Ex 19, 6; cf. Dt 7, 6; 14, 2) [5]. Elle le sépare du reste de l'humanité

[1] S. Lyonnet, *Quaestiones in epistulam ad Romanos*, II, Rome, 1956 *(De praedestinatione Israel et theologia historiae)*. — C. Journet, *Destinées d'Israël*, Fribourg, 1945 (A propos du Salut par les juifs). — L. Cerfaux, *La théologie de l'Église suivant saint Paul* [2], p. 32-38; *Le privilège d'Israël suivant saint Paul*, dans *Recueil L. Cerfaux*, t. 2, p. 339-364. — D. Judant, *Les deux Israël*, Paris, 1960.

[2] Telle sera cependant la tentation propre d'Israël, à laquelle le Judaïsme cèdera plus d'une fois (cf. le nationalisme religieux, déjà sous-jacent à certaines conceptions messianiques, et qui subsiste à l'état latent chez beaucoup de Juifs devenus athées). D'où le mystère du rejet temporaire d'Israël (Rom 9—11).

[3] Cf. *supra*, p. 115-119.

[4] TWNT, art. Ἐκλέγομαι, Ἐκλογή, Ἐκλεκτός, t. 4, p. 147-197 (G. Schrenk, G. Quell). — H. H. Rowley, *The Biblical Doctrine of Election*, Londres, 1950. — G. E. Wright, *The Old Testament against Its Environment*, p. 46 ss. — P. van Imschoot, t. 1, p. 259 ss. — T. C. Vriezen, *Die Erwählung Israels nach dem A.T.*, Zürich, 1953. — R. Martin-Achard, *La signification théologique de l'élection d'Israël*, TZ, 1960, p. 333-341.

[5] L. Cerfaux, *Regale sacerdotium*, RSPT, 1939, p. 5-39 (= *Recueil L. Cerfaux*, t. 2, p. 283-315). C'est à ce titre que le peuple est une assemblée cultuelle : *qahal*, *ekklesia*. Cf. TWNT, art. Ἐκκλησία, t. 3, p. 502-539 (K. L. Schmidt). L. Cerfaux, *Théologie de l'Église suivant saint Paul*, p. 69-88.

pour l'établir dans un ordre *sui generis :* vivant *dans* ce monde-ci, au milieu des autres nations, il n'est plus complètement *de* ce monde [1] ; il est le « peuple saint », à la fois témoin de Dieu devant les autres peuples et chargé de son service cultuel ; il est avec Dieu dans un rapport intime qui se définit par le terme d'*alliance*. A ce titre, la Parole de Dieu lui est réservée, et lui doit y répondre par une vie de foi, d'espérance et de charité [2]. Dans son destin historique, le dessein de salut se réalise, et nul par conséquent ne peut encore trouver Dieu ni atteindre le salut qu'en Lui étant incorporé, en partageant sa vie et son destin. Tel est l'ordre de l'ancienne disposition.

II. MYSTÈRE DU PEUPLE DE DIEU ET MYSTÈRE DU CHRIST

Cet ordre ne va pas sans quelque paradoxe. En effet, si l'identification du peuple de Dieu avec une collectivité nationale particulière lui confère un caractère réaliste en lui donnant une base tangible, elle semble contredire l'universalisme du dessein de Dieu. D'un côté, le peuple de Dieu est destiné à réunir tous les hommes pour les faire bénéficier du salut ; aussi, dès le premier moment de son existence historique, tend-il virtuellement à les englober tous. Mais, d'un autre côté, Israël se présente comme une communauté fermée, exclusive, intransigeante, profondément marquée par ses particularismes nationaux. C'est pourquoi, d'un bout à l'autre de l'Ancien Testament, une tension se remarque entre la finalité universelle de sa vocation (cf. déjà Gen 12, 3) et les conséquences pratiques de sa mise à part (Dt 23, 3-4). Le peuple de Dieu n'existerait pas sans ce support historique ; mais l'étroitesse de ce support contraste avec les intentions de Dieu, qui veut le salut de tous les hommes.

Pour résoudre l'antinomie, pour refaire « un seul peuple » des Juifs et des nations païennes, il faudra qu'au terme des temps le Christ détruise la barrière provisoire qui les sépare, et qu'il les réconcilie avec Dieu, tous deux en un seul Corps, par sa croix (Eph 2, 14-16) [3]. Alors le mystère du peuple de Dieu apparaîtra selon ses véritables dimensions, en devenant le mystère de l'Église, Corps du Christ. Il reste vrai pourtant que, dès l'Ancien Testament, ce mystère est inauguré ici-bas sous une forme imparfaite dans le peuple d'Israël.

[1] Cf. Jn 17, 11. 14. Il y a cependant une différence entre la situation des apôtres de Jésus par rapport au *monde*, et celle d'Israël : le peuple de l'ancienne alliance participe encore pleinement à la vie et à la destinée du monde ; celui de la nouvelle alliance s'en est, dans une certaine mesure, détaché.

[2] Cf. *supra*, p. 131.

[3] Voir les commentaires du passage : J. HUBY, *Les épîtres de la captivité*, VS, p. 176-179. — H. SCHLIER, *Der Brief an die Epheser*², Düsseldorf, 1958, p. 123-140. — Cf. O. CULLMANN, *Christ et le temps*, p. 81-83 (sur le double mouvement de l'histoire du salut : de la communauté humaine au seul Israël puis au Christ seul, pour rejoindre alors l'ensemble de l'humanité).

III. LE MYSTÈRE DE L'ALLIANCE DE DIEU [1]

1. ISRAËL, PEUPLE DE L'ALLIANCE

Pour définir la nature du lien qui existe entre Dieu et son peuple, l'Ancien Testament emploie le mot *berith*, traduit en grec par διαθήκη (en latin, *testamentum*). Ce terme désigne essentiellement une « disposition » juridique [2], qui a pour prototype les traités de vassalité dont l'ancien Orient nous fournit d'assez nombreux exemples [3]. Il faut garder présent à l'esprit cet arrière-plan quand on emploie le mot *alliance*, qui est actuellement le plus usité en français pour traduire *berith*. En effet, l'alliance en question n'est pas un contrat (ou un pacte) qui laisserait ses deux partenaires sur pied d'égalité. Dieu impose des clauses, et il exige de son peuple qu'il « observe l'alliance » (Gen 17, 9; 19, 5); quant à lui, il ne s'engage que par promesse. Si parfois l'on dit qu'il « conclut » alliance (*karath berith:* Gen 15, 17; Ex 24, 8), on dit aussi qu'il l'« établit » (Gen 17, 19. 21) ou qu'il l'« accorde » (Gen 17, 2); car c'est de lui que vient l'initiative d'« entrer en alliance » (cf. Ez 16, 8) avec la communauté humaine dont il veut faire « son peuple » [4].

[1] TWNT, art. Διαθήκη, t. 2, p. 106-137 (G. Quell, J. Behm). — *Théologies de l'Ancien Testament:* E. Jacob, p. 170 ss.; P. van Imschoot, t. 1, p. 237-259; W. Eichrodt, t. 1[5], p. 9-52 (l'idée de l'alliance sert de fil conducteur à tout le volume); O. Procksch, p. 512-532. — G. E. Wright, *The Old Testament against Its environment*, p. 54 ss. — G. A. F. Knight, *A Christian Theology of the Old Testament*, p. 218-229.

[2] La traduction « disposition » est adoptée par M. J. Congar, *Le mystère du temple*, Paris, 1958, p. 310 ss. — Voir la discussion sur le sens exact du terme *alliance/testament* dans L. Cerfaux, *Théologie de l'Église suivant saint Paul*[2], p. 16-20.

[3] Le fait a été mis en évidence par G. Mendelhall, *Covenant Forms in Israelite Tradition*, BA, 1954, p. 24-46, 49-76; *Law and Covenant in Israel and in the Ancient Near East*, Pittsburg, 1955. Les traités de vassalité en question ont été retrouvés en assez grand nombre. Dans le domaine hittite : V. Korošek, *Hethitische Staatverträge*, Leipzig, 1931; A. Goetze, dans J. B. Pritchard, ANET, p. 203-205. Dans le domaine des états araméens : A. Dupont-Sommer, *Les inscriptions araméennes de Sfiré*, Mémoires de l'Académie des Inscriptions, 1958, p. 197-352; cf. J. A. Fitzmyer, CBQ, 1958, p. 444-476; E. Vogt, Bi, 1958, p. 269-274. — Dans le domaine assyrien : D. J. Wiseman, *The Vassal-Treatise of Esarhaddon*, Londres, 1958. Cet arrière-plan permet de mieux comprendre le caractère du pacte conclu entre Israël et son Dieu.

[4] Le problème est abordé dans tous les commentaires de la Genèse (ch. 9; 15; 17), de l'Exode (ch. 19 ss.), du Deutéronome. Voir aussi les études récentes de K. Baltzer, *Das Bundesformular*, Neukirchen, 1960. — W. Beyerling, *Herkunft und Geschichte der ältesten Sinaitraditionen*, Tübingen, 1961, p. 165-191.

L'élection d'Israël trouve sa consécration historique quand l'alliance se conclut; non seulement l'alliance sinaïtique, mais déjà l'alliance patriarcale (Gen 15 et 17), qui en anticipe les résultats puisque au-delà d'Abraham elle concerne sa postérité [1]. Alors, selon la formule traditionnelle qui traduit bien l'étroitesse des rapports établis entre Dieu et une communauté humaine, « Yahveh devient le Dieu d'Israël, et Israël, le peuple de Yahveh » (Dt 29, 12; Lev 26, 12; Jer 7, 23, etc.; Ez 11, 20, etc.). Les titres donnés à Israël expriment de façons diverses la nature du lien qui désormais l'attache à Dieu. Il est sa propriété (Ex 19, 5; Dt 7, 6), son bien sacré (Jer 2, 3), son héritage (Dt 9, 26). A ces notions d'allure juridique, des images empruntées à d'autres ordres d'expérience viennent ajouter une note affective, qui montre dans l'alliance bien autre chose qu'un simple contrat: Yahveh est le Pasteur, et Israël, le troupeau (Ps 80, 2; 94, 7, etc.); Yahveh est le Vigneron, et Israël, la vigne (Is 5, 1 ss.; Ps 80, 9 ss.); Yahveh est le Père, et Israël, l'enfant premier-né (Ex 4, 22; Os 11, 1); Yahveh est l'Époux, et Israël, l'épouse (Os 2, 4; Jer 2, 1 ss.; Ez 16, 8; Is 54, 4-10). Toutes ces formules définissent une fois pour toutes une structure essentielle du dessein de salut; la preuve, c'est que le Nouveau Testament n'aura qu'à les reprendre pour définir l'œuvre de Jésus [2].

II. MYSTÈRE DE L'ALLIANCE ET MYSTÈRE DU CHRIST

Par Jésus, c'est en effet le dessein d'alliance inauguré dans l'Ancien Testament qui aboutit à son terme définitif. L'alliance sinaïtique ne constituait qu'une esquisse; l'alliance véritable, parfaite et définitive, se conclut dans le sang de la croix (Mt 26, 28 par.; Heb 9, 15-28), donnant naissance au vrai peuple de Dieu qui hérite des privilèges d'Israël (cf. 1 Pt 2, 9; Ap 5, 10). Ce peuple n'est plus une grandeur d'ordre temporel; c'est maintenant le Corps même du Christ (1 Cor 10, 17; 12, 13-27; Rom 12, 4-5; Eph 4, 4; 5, 30). Aussi, dans le Christ, le mystère de l'alliance de Dieu avec les hommes prend-il un caractère de profondeur que l'Ancien Testament ne laissait soupçonner qu'à peine; les épousailles de Dieu avec la race humaine se réalisent dans l'être même de Jésus lorsque, prenant chair en elle, le Verbe

[1] W. ZIMMERLI, *Sinaibund und Abrahambund*, TZ, 1960, p. 268-280.

[2] Les thèmes néo-testamentaires de l'Église sont tous repris de l'Ancien Testament (*ekklesia*, peuple, héritage, troupeau, vigne, épouse, etc.), — à l'exception d'un seul, qui leur confère justement une portée nouvelle parce qu'il est en rapport avec le fait de l'incarnation: le thème du Corps. Cf. L. CERFAUX, *Théologie de l'Église...*, p. 201 ss. Pour un traitement succinct de tous ces thèmes, on pourra consulter les articles correspondants du *Vocabulaire de théologie biblique*, publié sous la direction de X. LÉON-DUFOUR, Paris, 1962 (= VTB).

se fait le chef de l'humanité rachetée [1]. Solidaire de sa race jusqu'à en épouser le destin, jusqu'à la mort et l'effusion du sang, il scelle par là son alliance avec elle et lui donne de pouvoir participer à la nature divine qu'il possède en plénitude. Le mystère de l'alliance, entré dans l'histoire de façon imparfaite par l'Ancien Testament, s'y consomme par l'incarnation qui a la croix pour ultime conséquence.

IV. PRÉSENCE DU CHRIST DANS L'ANCIEN TESTAMENT

Ainsi l'Ancien Testament comporte déjà une réalisation concrète de trois aspects essentiels du dessein de salut, qui trouveront dans le mystère du Christ leur consommation parfaite; le mystère de la Parole de Dieu, du peuple de Dieu, de l'alliance de Dieu avec les hommes. En chacun de ces points, qui sont corrélatifs, le mystère du Christ est impliqué tout entier. Il serait insuffisant de dire que cette implication est celle de la fin dans les moyens qui y conduisent. Par rapport au mystère du Christ, l'Ancien Testament n'est pas un simple moyen : le mystère est déjà *présent* de quelque façon dans la disposition qui prépare sa venue dans l'histoire. Nous l'avons dit : cette Parole qui s'adresse alors aux hommes et qui crée la chaîne d'événements dont l'incarnation du Verbe sera le couronnement, c'est le Verbe lui-même [2]. Ce peuple qu'Israël est appelé à être sans en réaliser encore parfaitement l'idéal, c'est déjà en quelque mesure l'Église du Christ, son épouse et son Corps, — et Israël ne fait l'objet d'une élection et d'une vocation qu'en vue de cette Église et en participation à son mystère. « Que personne ne croie qu'avant qu'il y eût un peuple chrétien, Dieu n'avait

[1] Ce rôle essentiel de l'incarnation dans la réalisation du salut est souligné, par exemple, dans les sermons de saint Léon pour la fête de Noël. Cf. Saint Léon le Grand, *Sermons*, t. I, Sources chrétiennes, 22, Paris, 1947 (J. Leclerc et R. Dolle). — G. Hudon, *La perfection chrétienne d'après les sermons de saint Léon*, Paris, 1959, p. 50-90.

[2] « Moïse parlait, et Dieu lui répondait par une voix » (Ex 19, 19). Comme ministre, comme interprète et serviteur des préceptes divins, Moïse s'enquérait de la Loi. Dieu lui répondait de sa propre voix, c'est-à-dire, par son Fils; le Fils est en effet la voix et la Parole du Père. C'est de lui qu'est venue la Loi, bien qu'elle ait été exprimée par l'intermédiaire des anges. On peut, si l'on veut, l'entendre le dire lui-même ouvertement : « Moi qui parlais, me voici présent »; et encore : « Je ne suis pas venu abroger la Loi ni les prophètes, mais les accomplir; car, je vous le dis, jusqu'à ce que passent le ciel et la terre, pas un i, pas un point sur l'i, ne passera de la Loi que tout ne soit accompli; le ciel et la terre passeront, mes paroles ne passeront pas. » Ses propres paroles : c'est ainsi qu'il nomme la Loi. En effet, c'est la voix de Dieu qui l'a prononcée, comme je viens de le dire; or cette voix c'est son Fils » (Saint Cyrille d'Alexandrie, *De adoratione in spiritu et veritate*, 7, 224; PG, 68, 489 B-C).

pas de peuple. Bien mieux, pour parler selon la vérité et non suivant une expression courante, même ce peuple d'alors était un peuple chrétien. Ce n'est pas seulement depuis sa passion que le Christ a commencéd' avoir un peuple. Il était à lui, le peuple engendré d'Abraham à qui le Seigneur lui-même a rendu ce témoignage : 'Abraham a désiré de voir mon jour, il l'a vu et s'est réjoui.' D'Abraham est donc né ce peuple, qui fut esclave en Égypte, qui fut délivré à main puissante de la maison de servitude par Moïse, serviteur de Dieu, qui fut conduit à travers la mer Rouge sur les flots humiliés, éprouvé au désert, soumis à la Loi; ce peuple-là, il a place dans le Royaume. Lui dont surgirent les prophètes, ainsi que je l'ai dit, c'est de lui que ces martyrs sont la fleur. Le Christ, certes, n'était pas encore mort; mais lui qui devait mourir, c'est lui qui a fait ces martyrs. [1] » Ces lignes de saint Augustin expriment de façon incisive une pensée commune à toute la tradition [2].

Si le Christ est ainsi présent dans le mystère de la Parole, et son Église dans le mystère du peuple de Dieu, on comprend que l'alliance sinaïtique, toute imparfaite qu'elle soit, ne doive pas être regardée comme un pâle reflet de l'alliance future dont elle ébaucherait seulement les traits de l'extérieur. Le mystère de l'alliance, c'est le mystère de *Dieu-avec-les-hommes*. De ce mystère, l'institution du Sinaï comporte déjà une réalisation inchoative. Par elle, Israël participe réellement, quoique dans une mesure incomplète et selon un mode provisoire, à l'alliance qui aura pour point de départ l'enfantement de l'Emmanuel (c'est-à-dire de *Dieu-avec-nous*, Mat 1, 23) et se conclura dans son sang, à l'alliance qui se consommera en perfection dans la Jérusalem céleste où « Lui, *Dieu-avec-eux*, sera leur Dieu » (Apoc 21, 3). Quand, dans l'Ancien Testament, Dieu appelle Israël « mon peuple », il est donc insuffisant de dire que c'est *en vue du Christ* qui doit y prendre chair. Cette façon de parler n'envisage le dessein de salut que sous l'angle de son déploiement dans l'histoire. Or on doit le considérer aussi sous un autre angle. Car le Verbe de Dieu est antérieur à tous les siècles et contemporain de tous; avant même que sa mission (au sens fort du terme) le révèle au grand jour, il est déjà secrètement à l'œuvre ici-bas : c'est *en lui*

[1] Saint AUGUSTIN, *Sermon* 300 (En la solennité des martyrs Maccabées); PL, 38, 1377 (cf. *Le visage de l'Église selon saint Augustin*, Textes choisis et présentés par H. URS VON BALTHASAR, Paris, 1958, p. 64, texte 47; nous nous écartons sur plusieurs points de la traduction citée en cet endroit).

[2] Cf. H. DE LUBAC, *Méditation sur l'Église*, p. 45-49. — E. MEERSCH, *Le Corps mystique du Christ*, Bruxelles-Paris, 1936, t. 1, p. 323-324 (saint Irénée); t. 2, p. 109 (saint Augustin : « Il y a donc un Homme unique qui dure jusqu'à la fin des temps, et ce sont toujours ses membres qui crient », *In Ps.* 85), p. 238. — La thèse est sous-jacente à la *Cité de Dieu*, de saint Augustin, où l'on voit l'affrontement des deux cités, qui ont pour chefs le Christ et Satan, débuter dès les origines et se poursuivre à travers tout l'Ancien Testament.

et par lui que Dieu parle à Israël, en fait son peuple et lui donne son alliance, anticipant de façon voilée l'avènement temporel du salut.

Le mystère d'Israël est ainsi lié de toutes façons au mystère du Christ, et c'est de là que découlent les privilèges que saint Paul reconnaît au peuple ancien, même après la venue de Jésus (Rom 9, 4-5) [1]. Bien que le mystère ne doive entrer dans l'expérience historique des hommes qu'à la « plénitude des temps » (Gal, 4, 4), il domine tout l'Ancien Testament et y affirme constamment sa présence.

§ II. LA VIE D'ISRAËL DANS LE MYSTÈRE DU CHRIST

Nous avons envisagé jusqu'ici l'Ancien Testament sous l'angle de l'action divine : Dieu parle, il se choisit un peuple et lui donne son alliance; il commence par là à réaliser son dessein de salut. Nous devons maintenant nous placer au point de vue du peuple lui-même, pour qui le dessein de salut n'est pas un objet de croyance théorique, mais une réalité vécue. Sous cet angle aussi, le mystère du Christ est présent dans l'Ancien Testament : l'expérience spirituelle d'Israël en est une expérience anticipée. Toute la tradition chrétienne, à la suite du Nouveau Testament, admet d'un commun accord le *fait* de cette présence; mais son *mode* constitue un problème pour lequel sont proposées des explications diverses.

I. PRÉSENCE DU MYSTÈRE DU CHRIST DANS LA VIE D'ISRAËL

Nous n'avons pas à considérer ici la vie du peuple de Dieu dans l'Ancien Testament suivant les phases successives de son déroulement historique [2], mais selon ses éléments spirituels permanents, qui l'assimilent à la vie chrétienne. En bref, elle est une vie théologale, une vie de *foi*, pour reprendre l'expression scripturaire; à ce titre, elle apporte aux hommes la *justice* intérieure qui les rend agréables à Dieu. Comme le dit la Genèse à propos d'Abraham : « Il *crut* en Dieu, et cela lui fut compté comme *justice* » (Gen 15, 6). Or cette foi justifiante du patriarche est regardée par le Nouveau Testament comme le prototype de la foi chrétienne elle-même (Gal 3, 6; Rom 4; cf. Jc 2, 23). L'assimilation ne s'entend que si, par leur foi, les hommes de l'Ancien Testament vécurent dans le mystère du Christ, qui était pour eux objet de croyance et principe de justification.

[1] L. Cerfaux, *Théologie de l'Église suivant saint Paul*, p. 15-30.

[2] Cf. *infra*, chap. 5, p. 249 ss.

I. LE MYSTÈRE DU CHRIST, OBJET DE LA FOI

1. Que faut-il entendre par foi?

Par foi, on n'entend pas ici seulement un acte de l'intelligence, qui adhère aux vérités révélées à cause de l'autorité de Dieu qui les révèle. Cette notion, classique en théologie, ne correspond pas exactement à l'acception biblique du terme, qui est plus large et plus riche.

a) Foi et Parole de Dieu. — Dans le langage scripturaire, spécialement chez saint Paul et chez saint Jean [1], la foi engage l'homme tout entier. Elle est la réponse de l'homme à Dieu qui lui parle; elle est l'accueil même de la Parole (v. g. 1 Thes 1, 6-7 : en « accueillant la *Parole* », les Thessaloniciens sont devenus « un modèle pour tous les *croyants* »; Rom 10, 17 : « la *foi* naît de la prédication, dont la *Parole* du Christ est l'instrument »). Elle est, en d'autres termes, le mystère même de la Parole *vécu* par ceux qui l'accueillent. Comme la Parole a trois aspects — révélation, promesse et règle de vie —, il en résulte que la vie de foi a aussi trois aspects corrélatifs : elle comporte un accueil de la révélation divine, une assurance fondée sur les promesses divines, une obéissance à la loi divine qui est le critère de la crainte religieuse et de l'amour. Bref, elle est *une expérience théologale complète*, faite de foi, d'espérance et de charité. C'est ce que la théologie classique nomme la « foi vivante », qui implique l'espérance et est informée par la charité [2].

b) La foi comme attitude psychologique. — Cette foi peut être envisagée à deux points de vue : soit quant à son objet, soit comme attitude psychologique, sous son aspect existentiel. A ce dernier point de vue, elle apparaît

[1] TWNT, art. Πιστεύω, t. 6, p. 174-230 (A. Weiser, R. Bultmann). La conception paulinienne est exposée dans tous les commentaires de l'épître aux Galates et de l'épître aux Romains. — Voir aussi F. Prat, *Théologie de saint Paul*, t. 1, p. 202-212; t. 2, p. 279-290. — *Théologies du Nouveau Testament :* P. Feine, Berlin, 1953, p. 216-220; M. Meinertz, t. 2, p. 120 ss.; R. Bultmann, p. 310-326. — Sur la conception johannique : J. Huby, *La connaissance de foi dans saint Jean*, dans *Le discours après la Cène*[2], Paris, 1942, p. 125-158. — C. H. Dodd, *The Interpretation of the Fourth Gospel*, p. 170-178. — E. K. Lee, *The Religious Thought of Saint John*, Londres, 1950, p. 220-237. — R. Bultmann, *Theologie des N.T.*, p. 416 ss. — A. Decourtray, *La conception johannique de la foi*, NRT, 1959, p. 561-576.

[2] Saint Thomas d'Aquin, IIª IIæ, q. 4, art. 1 et 3 : « Fides est habitus mentis quo inchoatur vita aeterna in nobis, faciens intellectum assentire non apparentibus » (art. 1; cf. Heb 11, 1); « Charitas dicitur forma fidei, in quantum per charitatem actus fidei perficitur et formatur » (art. 3). Cette doctrine a d'abord été élaborée par saint Thomas dans ses commentaires scripturaires (*In Rom.* 1, *lect.* 6; *In Hebr.* 11, *lect.* 1).

dès l'Ancien Testament comme l'attitude fondamentale de l'homme qui entre en rapport avec Dieu. Cela se comprend aisément si l'on songe à la place qu'occupe le mystère de la Parole dans l'économie du salut [1]. L'exemple d'Abraham n'est pas seul à le prouver. Lors de l'exode, à la vue des signes accomplis par Moïse, « Israël *crut* en Yahveh et en Moïse son serviteur » (Ex 14, 31; cf. 4, 31); en revanche, au désert, Dieu reproche à son peuple de ne pas *croire* (Nb 14, 11; Dt 9, 23). Même reproche dans la bouche d'Isaïe (Is 7, 9); au contraire, dans le livre de Jonas, le salut de Ninive a pour source première sa foi à la Parole prophétique (Jon 3, 5). D'après ces exemples, la foi est une adhésion à la Parole divine qui comporte tout ensemble une *assurance* ferme de sa solidité (soit comme révélation, soit comme promesse) et une *fidélité* à ses exigences (en tant qu'elle est règle de vie). Le sens du mot dans ses divers contextes oscille entre les deux nuances. Telle est la *foi* par laquelle *vit* le juste (Hab 2, 4).

Or l'attitude spirituelle ainsi décrite ne diffère en rien de la foi dont parle le Nouveau Testament. Saint Paul peut donc, sans violenter les textes, montrer en Abraham le modèle des chrétiens et construire sur le texte d'Habacuc sa doctrine de la justification (Gal 2, 4; Rom 1, 17). De même, l'épître aux Hébreux peut faire des Anciens une « nuée de témoins » qui nous invitent à vivre dans la foi à la suite de Jésus, celui-ci étant le chef (ἀρχηγός) qui la mène à la perfection (Heb 12, 1-2; cf. 11). La théologie johannique peut lier indissolublement foi en Dieu et foi au Christ (v. g. Jn 14, 1, etc.) et transférer à celle-ci le pouvoir de donner la vie éternelle (Jn 3, 15; 6, 40. 47, etc...) [2]. Sous l'angle des structures psychologiques, il y a identité entre la foi de l'Ancien Testament et celle du Nouveau : c'est toujours l'accueil de la Parole qui, en dernier lieu, se personnalise lorsque cette Parole s'est faite chair.

2. L'objet de la foi dans les deux Testaments

a) Le problème. - Le principe de l'identité de foi entre les deux Testaments se heurte pourtant à une difficulté sérieuse. Si l'on s'arrête à son aspect de connaissance religieuse, et surtout si l'on cherche à organiser

[1] O. Procksch, *Theol. des A.T.s*, p. 600-610. — W. Eichrodt, *Theol. des A.T.s*, t. 2/3, p. 184-190. — P. van Imschoot, *Théologie de l'A.T.*, t. 2, p. 101-103 (l'aspect existentiel de la foi comme réponse à la Parole est laissé dans l'ombre). — Cf. J. Mouroux, *Structure personnelle de la foi*, RSR, 1939, p. 74 ss. (= *Je crois en toi*, Paris, 1948). — A. Michalon, *La foi, rencontre de Dieu et engagement envers Dieu selon l'Ancien Testament*, NRT, 1953, p. 587-600. — E. Pfeiffer, *Glaube im Alten Testament*, ZAW, 1959, p. 151-164.

[2] Cf. les commentaires des passages cités et p. 142, note 1. — Sur la foi dans l'épître aux Hébreux, voir le commentaire de C. Spicq, t. 2, p. 350 et *Excursus* XI p. 371-381.

cette connaissance religieuse en un système cohérent, peut-on vraiment dire que la foi de l'Ancien Testament est réductible à celle du Nouveau? A l'intérieur même de l'Ancien Testament, ne voit-on pas évoluer les idées sur Dieu, sur l'homme, sur leurs rapports, sur le salut, etc...? Si déjà sur tous ces points l'on observe des différences importantes, la question de l'identité de foi se pose de façon bien plus aiguë encore quand on compare les croyances des Juifs et les nôtres. Et ce qui vaut pour la foi vaut tout autant pour l'espérance [1] : peut-on assimiler en tous points l'espérance des anciens israélites, celle des Juifs contemporains du Christ, et la nôtre, quand les promesses du Christ ne nous engagent plus à attendre la prospérité terrestre qui faisait l'objet des promesses sinaïtiques, tandis que nous espérons une résurrection des corps dont il n'était pas question aux origines d'Israël?

A ces questions, une certaine critique moderne, imprégnée de postulats rationalistes ou idéalistes, répond évidemment par la négative. Or il s'agit là, notons-le, de questions cruciales, qui ne mettent pas seulement en cause la continuité historique de la religion d'Israël et de la nôtre, — point sur lequel tout le monde est d'accord, mais bien leur lien profond et leur identité substantielle, dont la théologie chrétienne fait une de ses assertions majeures. Nous n'avons pas à examiner ici le problème sous l'angle de l'apologétique, en discutant les interprétations des critiques incroyants, où les chrétiens ne reconnaissent d'ailleurs pas le vrai visage de leur foi. Toutefois les remarques que nous allons faire montreront indirectement pourquoi ces interprétations n'atteignent pas le cœur de la question.

b) L'objet de la foi et sa perspective existentielle. – Pour parler avec justesse de l'objet de la foi, il faut en effet se garder d'une analyse purement notionnelle, qui assimilerait les « vérités à croire » à une somme de théorèmes enchaînés, réductibles, dirait-on, à leur contenu logique. Même si, par souci de méthode, on aborde le problème de la foi sous cet angle « rationnel » (celui des « idées religieuses », pour parler comme la critique moderne), il faut d'abord replacer toutes ces idées dans la perspective existentielle hors de laquelle elles perdraient tout leur sens : celle du dialogue *effectif* entre Dieu et l'homme, dont la Parole divine forme le point de départ et dont la foi constitue la réponse. Les « idées » en cause baignent toutes dans l'*expérience* de ce dialogue; elles y puisent tout leur contenu réel. « Croire, au sens chrétien du terme, ne se résume pas à accepter l'idée de la vie éternelle considérée comme notre récompense. Croire consiste à s'abandonner à la Parole d'un Dieu unique qui est le souverain Bien. Croire,

[1] S. Pinckaers, *L'espérance de l'Ancien Testament est-elle la même que la nôtre?* NRT, 1955, p. 785-799. — A. Gelin, *L'espérance dans l'Ancien Testament*, LumV, n° 41, p. 3-16. —

c'est se fier à Dieu : par delà les vérités révélées et les concepts qui les expriment, on va à l'Auteur même de la révélation. L'âme se donne à Dieu ; à Dieu de faire le reste. Plus la foi est vive dans une âme, plus elle dépasse ainsi le domaine des idées abstraites et des formules dogmatiques pour s'attacher à Dieu même ; on croit ceci ou cela ; mais on croit surtout en Dieu qui nous le dit ; on s'arrête moins à contempler les vérités partielles que la Vérité substantielle qui les inclut toutes. [1] »

Sur quoi portent, en effet, ces « vérités partielles » inclues dans l'objet de la foi ? Sur ce que je suis, sur Celui en face de qui je suis, sur les conditions qui me permettent de le rejoindre. Aucune « vérité de foi » qui ne soit ainsi profondément *engagee* dans le mystérieux dialogue intérieur qui se poursuit entre l'homme et le Dieu personnel dans les ténèbres de la foi avant de se conclure dans la vision face à face. Foi et vision sont substantiellement la *même* connaissance surnaturelle de Dieu, à ses deux stades successifs : celui des purifications terrestres et celui de la fruition béatifiante. L'objet de la foi, c'est tout ensemble le mystère de Dieu et le mystère de ce dialogue que nous entretenons avec lui. Le mystère est à la fois *connu* et *vécu*. Fondamentalement, il ne diffère pas d'une étape de la révélation à l'autre. Ce qui diffère, c'est le degré de conscience qui en est accordé aux croyants, c'est la clarté avec laquelle ils connaissent et peuvent définir les conditions dans lesquelles il se réalise. L'unité profonde du mystère est telle que, si imparfaite qu'en soit la révélation, on le croit *tout entier* dès que l'on accueille la Parole qui en révèle le moindre aspect. Bien plus, dès l'extrême fond des âges, ce mystère est déjà vécu *en Jésus-Christ* ; en effet, l'acte par lequel un homme croit ne s'effectue jamais qu'en vertu de la grâce du Christ, par participation anticipée au mystère du Christ, chef de l'humanité nouvelle. La foi est en même temps *connaissance* et *expérience vitale* du mystère du Christ. La connaissance qu'elle comporte vise une réalité vécue ; et quand bien même cette connaissance demeurerait imparfaite à bien des égards, la réalité n'en serait pas moins impliquée toute entière dans l'acte de connaître, dont l'aspect rationnel s'enracine dans une expérience théologale supra-rationnelle.

c) Foi implicite et foi explicite. — La théologie thomiste a cherché à rendre compte de ce caractère paradoxal de la connaissance de foi en distinguant foi explicite et foi implicite, et en attribuant à cette dernière une valeur de connaissance réelle malgré toutes ses déficiences d'ordre notionnel [2]. L'objet de la foi, explique saint Thomas, c'est ce dont nous jouirons dans la

[1] A. FEUILLET, *Abraham, notre père dans la foi*, VSp, n° 353, juillet 1950, p. 23. Un peu plus loin, M. Feuillet rappelle l'analyse de la foi d'Abraham par S. KIERKEGAARD, dans *Crainte et tremblement*, ce livre si attentif à l'aspect existentiel de la foi (traduction de P. H. TISSEAU, Paris, 1946).

[2] Hugues de Saint-Victor distinguait pareillement la *fides* de l'*agnitio fidei* ou *cognitio fidei*. Cf. H. DE LUBAC, *Exégèse médiévale*, IIe Partie, t. 1, p. 357, note 1.

vie éternelle et ce qui, ici-bas, nous y conduit. Autrement dit : c'est le mystère caché de la divinité, dont la vision fera notre béatitude, et le mystère de l'humanité du Christ, par qui nous avons accès à la gloire des fils de Dieu [1]. C'est là l'objet de la foi *en sa substance immuable*. Les « articles de foi » qui paraissent le décomposer en ses parties constituantes ne sont donc pas des vérités logiques indépendantes les unes des autres ; ce ne sont que des points de vue divers sur cet objet, qui peut en effet être envisagé sous certains angles particuliers [2]. Dès lors, on comprend que les « articles » aient pu croître avec le temps, au fur et à mesure que la révélation du mystère central se faisait plus claire et plus complète. Mais l'objet, lui, restait le même : aucune augmentation dans la *substance* des articles de foi à travers les siècles de l'Ancien Testament : ce qu'on a cru à une époque plus tardive était contenu, *quoique implicitement*, dans la foi des Pères plus anciens. Le nombre des articles de foi n'a grandi qu'au point de vue de l'explicitation des connaissances : on a cru *explicitement* à une époque tardive ce que précédemment on ne connaissait pas encore de façon explicite [3].

L'explicitation parfaite est venue avec le Nouveau Testament, lorsque le Fils de Dieu est entré lui-même, en se faisant homme, dans l'expérience historique des hommes. Alors l'être intime de Dieu s'est découvert à nous ; non point dans l'abstrait, mais à travers la mission temporelle du Fils et de l'Esprit ; en même temps s'est découverte aussi la voie par laquelle nous avons accès jusqu'au Père. Mais les croyants de l'Ancien Testament n'auraient même pas pu avoir de rapport réel avec Dieu dans la foi, s'ils n'avaient déjà reçu une *connaissance inchoative* de ce double mystère auquel leur foi elle-même les faisait participer de façon anticipée. Pour tous les hommes, la voie vers la béatitude céleste, c'est le mystère de l'incarnation et de la passion du Christ. Aussi ce mystère a-t-il dû être, de tout temps, connu de tous les hommes par la foi ; seul le mode de connaissance différait, suivant les temps et les personnes [4].

[1] « Illa per se pertinent ad fidem quorum visione in vita aeterna perfruemur, et per quae ducimur ad vitam aeternam. Duo autem nobis videnda proponuntur, scilicet, occultum divinitatis, cujus visio nos beatos facit ; et mysterium humanitatis Christi, per quem in gloriam filiorum Dei accessum habemus » (II^a II^{ae}, q. 1, art. 8, in corp.).

[2] Cf. II^a II^{ae}, q. 1, art. 6.

[3] « Quoad substantiam articulorum fidei, non est factum eorum augmentum per temporum successionem ; quia quaecumque posteriores crediderunt, continebantur in fide praecedentium Patrum, licet implicite. Sed quantum ad explicationem, crevit numerus articulorum ; quia quaedam explicite credita sunt a posterioribus quae a prioribus non cognoscebantur explicite » (II^a II^{ae}, q. 1, art. 7, in corp.).

[4] « Illud proprie et per se pertinet ad objectum fidei, per quod homo beatitudinem consequitur. Via autem hominibus veniendi ad beatitudinem est mysterium incarnationis et passionis Christi... Et ideo mysterium incarnationis Christi *aliqualiter* oportuit omni tempore esse creditum apud omnes, diversimode tamen, secundum diversitatem temporum et personarum » (II^a II^{ae}, q. 2, art. 7, in corp.).

d) De la foi implicite à la foi explicite. — Cette croissance de la foi dans le temps, par passage de l'implicite à l'explicite à mesure que la révélation progressait, ne doit pas être conçu de la même manière que le développement du dogme dans l'Église. Ici, il s'agit de découvrir, sous l'influx du Saint-Esprit, les richesses inclues dans la révélation *terminée;* là se trouvait en cause la révélation elle-même, qui était en marche vers son terme et dont la courbe commandait la croissance de la foi. Ici, on est dans le « temps de l'Église », c'est-à-dire à l'intérieur de la « plénitude des temps » (Gal 4, 4); là, on était dans le temps préparatoire, où la Parole de Dieu acheminait les esprits vers la future incarnation du Verbe. Ces points étant fixés, il est utile de préciser un peu de quelle manière la foi du Nouveau Testament était contenue implicitement dans celle de l'Ancien.

En ce qui concerne le mystère intime de Dieu, explicité maintenant dans le dogme trinitaire, il est certain que les hommes d'autrefois n'ont pas pu en avoir une connaissance claire et distincte, puisque sa révélation a pour moyen essentiel la venue du Fils dans la chair et la manifestation de l'Esprit dans l'Église. Pourtant ces hommes croyaient au Dieu vivant, unique et personnel; cela impliquait une connaissance, confuse mais réelle, de la « vie » de ce Dieu qui dérobait son intimité derrière un voile. On peut même aller plus loin et estimer, avec la tradition théologique de l'Orient, que le Dieu personnel de l'Ancien Testament n'était pas l'*essence* divine commune aux trois personnes, mais la *personne* du Père, source première de la divinité dont provient aussi, en dernier ressort, l'être des créatures [1]. Ce Père que nul n'a jamais vu (Jn 1, 18), il se faisait dès lors connaître à la fois par sa Sagesse, ouvrière de la création et révélatrice des voies divines (Prov 8, 12-36), identique à sa Parole qui remplit les mêmes rôles [2], et par son Esprit, sanctificateur des hommes (Ez 36, 26-27; Ps 51, 12-13) et artisan de cette transformation du monde qu'apporte avec lui le dessein de salut (cf. Is 11, 2; Ez 37, 9-10; Jl 3, 1-2; mais déjà 1 Sam 10, 6-7, etc.) [3]. Les hommes de l'Ancien Testament ne découvraient encore des personnes divines ni dans la Parole et la Sagesse de Dieu, ni dans son Esprit. Mais ils expérimentaient concrètement les effets de ce qui, dans l'action de Dieu ici-bas, appartient en propre au Fils et à l'Esprit [4]. De la sorte, leur connaissance religieuse

[1] Nous nous rangeons ici à la position de K. RAHNER, *Dieu dans le Nouveau Testament*, dans *Écrits théologiques*, t. 1, Paris-Bruges, 1959, p. 46 ss., 81 ss. — Cf. J. ISAAC, *La révélation progressive des personnes divines*, Paris, 1960.

[2] Cf. Sir 1, 5; 15, 1; 19, 20; 24, 3. 23 ss. (la Parole de Dieu est ici la Loi); Sg 7, 21; 8, 6; 9, 1-2 (la Sagesse est l'ouvrière de la création comme ailleurs la Parole). Voir J. LEBRETON, *Histoire du dogme de la trinité*, t. 1, p. 127-133.

[3] J. LEBRETON, *op. cit.*, p. 111-122.

[4] Sans doute l'action *ad extra* des personnes divines leur est-elle commune à toutes trois. Mais chacune agit, peut-on dire, suivant un certain mode, qui respecte

comportait une anticipation voilée de la révélation finale du Fils, Parole (Jn 1, 1 ss.) et Sagesse de Dieu (1 Cor 1, 24 et 30; Col 1, 15-16; Heb 1, 3), et de l'Esprit, artisan de la transformation eschatologique des hommes (Rom 8, 14 ss.).

Quant au mystère du salut dans le Christ, on voit mieux encore de quelle manière la foi de l'Ancien Testament pouvait l'impliquer. D'une part, les structures de l'ancienne disposition comportaient un début de réalisation qui en esquissait positivement certains traits essentiels, de sorte que le Nouveau Testament n'a eu qu'à perfectionner cette esquisse : Parole de Dieu, peuple de Dieu, alliance de Dieu avec les hommes [1]. D'autre part, l'ancienne disposition comportait des promesses qui, sans énoncer en clair tous les aspects de leur réalisation future, fournissaient déjà sur elle un commencement de lumière. Puisque, dans la pensée divine, la promesse faite à Abraham concernait le Christ, son « descendant » par excellence (Gal 3, 16), il n'est pas exagéré de dire qu'en croyant, Abraham a salué de loin l'objet de cette promesse (Heb 11, 13-16) et qu'il s'est réjoui de voir le jour du Christ (Jn 8, 56). De même tous nos autres Pères dans la foi (Heb 11); de même les prophètes, tel Isaïe qui « vit la gloire » de Jésus (Jn 12, 41; cf. pour l'expression, 1, 14). S'il est exact que le fait de l'incarnation demeurait impensable tant qu'il ne s'était pas réalisé dans les faits, il n'en était pas moins obscurément impliqué dans les promesses; croire aux promesses, c'était donc croire d'une certaine manière à l'incarnation future du Fils de Dieu.

l'ordre des processions trinitaires et qui est en rapport étroit avec les missions du Fils et de l'Esprit. La communication de la vie surnaturelle, dans l'Ancien comme dans le Nouveau Testament, institue ainsi des relations propres entre les hommes et chacune des trois personnes divines : nous sommes fils adoptifs du Père dans le Fils par nature, et c'est dans l'Esprit que nous crions vers lui : *Abba !* Cette expérience chrétienne de la vie surnaturelle, qui est une participation à la vie trinitaire, est clairement connue comme telle depuis que le Fils s'est fait homme et que l'Esprit a été envoyé dans l'Église du Christ. Dans l'Ancien Testament, quoique elle ne fût pas clairement connue comme telle, elle existait pourtant déjà dans le peuple de Dieu, au moins sous une forme inchoative (cf. *infra*). De la sorte, les hommes de l'Ancien Testament étaient établis par grâce dans une relation spéciale avec chacune des personnes divines. S'ils n'en avaient pas la claire conscience, ils en soupçonnaient pourtant quelque chose; et c'est cette aperception confuse qui s'exprime dans la théologie de la Parole-Sagesse et de l'Esprit. Une telle théologie n'est pas une spéculation *abstraite* qui préparerait d'une manière purement *externe* la formulation du dogme trinitaire. Sans faire encore du Verbe et de l'Esprit des hypostases, elle n'en repose pas moins sur une expérience concrète de l'action propre au Verbe et à l'Esprit. C'est par là que la révélation trinitaire est anticipée en quelque mesure par la connaissance de la Parole-Sagesse et de l'Esprit dans l'Ancien Testament. Quand la théologie chrétienne projette le dogme trinitaire dans les textes antérieurs au Christ, elle ne fait donc que mettre en lumière une réalité profonde, sous-jacente à l'expérience religieuse de l'Ancien Testament, quoique partiellement inaperçue et très imparfaitement formulée par les hommes d'alors.

[1] Cf. *supra*, p. 126-141.

Dans cette connaissance anticipée de toute la révélation enclose dans la personne du Christ, la tradition chrétienne a toujours distingué deux degrés : celui des *majores*, à qui Dieu accordait, par charisme prophétique, une connaissance claire de l'avenir; et celui des *minores*, qui ne jouissaient pas du charisme prophétique mais croyaient sur la parole des premiers [1]. La remarque est excellente, en ce qu'elle rattache toute connaissance anticipée du mystère du Christ, même implicite, à une révélation divine dont les seuls prophètes furent dépositaires parce que seuls ils reçurent la Parole de Dieu et furent investis par son Esprit. Aussi bien, les textes de l'Écriture auxquels on se réfère pour suivre à la trace cette révélation du mystère dans l'Ancien Testament n'expriment-ils pas avant tout la foi du *peuple* d'Israël, mais l'enseignement donné au peuple par les *majores*. Il convient cependant de ne pas outrer le degré de clarté et de précision que possédait alors la connaissance prophétique : même les *majores* ne connaissaient le mystère du Christ que sous un voile [2]. C'est pourquoi la révélation a pu croître avec le temps vers une lumière de plus en plus grande, conformément aux dispositions d'une pédagogie qui respectait les rythmes de l'homme [3]. Plus les

[1] Cf. H. DE LUBAC, *Histoire et esprit*, p. 260-261 (citations d'Origène); *Exégèse médiévale*, IIe Partie, t. 1, p. 346 s., 350 s. — A. KERRIGAN, *Saint Cyril of Alexandria Interpreter of the O.T.*, p. 230 s. — J. DANIÉLOU, *Origène*, Paris, 1948, p. 127-130.

[3] Les Pères, et après eux les théologiens médiévaux, ont eu tendance à attribuer aux prophètes de l'Ancien Testament une connaissance *explicite* des mystères de la Trinité, de l'incarnation et de la rédemption. Voici par exemple ce qu'écrit saint Thomas : « Post peccatum, fuit *explicite* creditum mysterium incarnationis Christi, non solum quantum ad incarnationem, sed etiam quantum ad passionem et resurrectionem, quibus humanum genus a peccato et morte liberatur; aliter non praefigurassent Christi passionem quibusdam sacrificiis et ante Legem et sub Lege; quorum quidem significatum *explicite* majores cognoscebant; minores autem *sub velamine* illorum sacrificiorum credentes illa divinitus esse disposita de Christo venturo, quodammodo habebant *velatam* cognitionem » (II[a] II[ae], q. 2, art. 7, in corp.). — Mais ce raisonnement présente une faille, car il attribue gratuitement aux *majores* l'intention de figurer par les sacrifices de l'ancienne Loi le futur sacrifice du Christ. En réalité, même chez eux, cette intention n'existait qu'à l'état virtuel. C'est dans l'intention divine que les sacrifices légaux étaient figuratifs. Pour mesurer exactement le degré d'explicitation qu'atteignait la connaissance prophétique, en ce qui concerne les mystères centraux révélés en Jésus-Christ, il faut pratiquer une exégèse littérale plus rigoureuse que celle de la plupart des Pères et même de saint Thomas. Mais, au sens littéral ainsi dégagé, il faut en même temps reconnaître une portée *implicite*, une richesse *voilée*, que la théologie chrétienne a bien eu raison de mettre au jour. C'est ce que l'exégèse contemporaine appelle le sens littéral *plénier* (cf. *infra*, p. 449 ss.).

[2] « Sicut magister qui novit totam artem, non statim a principio tradit eam discipulo, quia capere non posset, sed paulatim, condescendens eius capacitati; et hac ratione profecerunt homines in cognitione fidei per temporum successionem. Unde apostolus (ad Gal 3) comparat statum Veteris Testamenti pueritiae » (II[a] II[ae], q. 1, art. 7, ad 2).

hommes furent proches du Christ, et plus ils eurent de lumière sur son mystère [1].

Ainsi la foi de l'Ancien Testament (et conséquemment son espérance) était bien identique en substance à la nôtre, non seulement sous son aspect existentiel et psychologique, mais quant à son objet même [2]. Seuls diffèrent, de l'une à l'autre, le degré de clarté et de précision dans la révélation, le degré d'explicitation dans la connaissance notionnelle et son expression conceptuelle. Dans le Nouveau Testament, l'objet explicite de la foi est le mystère de Dieu et le mystère du salut, connus tous deux dans le mystère du Christ désormais *advenu dans l'histoire*, et clairement exprimés en fonction de cette expérience directe. Dans l'ancien Testament, c'était le mystère de Dieu et le mystère du salut encore imparfaitement révélés mais impliquant le mystère du Christ *à venir*, déjà promis et esquissé de plusieurs façons [3]. Nous verrons plus loin que cette implication se traduisait concrètement par des « figures », soit dans l'histoire, soit dans les institutions

[1] « Quantum ad fidem incarnationis Christi, manifestum est quod, quanto fuerunt Christo propinquiores, sive ante sive post, ut plurimum, plenius de hoc instructi fuerunt » (II^a II^{ae}, q. 174, art. 6, in corp.). — « Semper fuerunt eadem speranda apud homines a Christo... Quia tamen ad haec speranda homines non pervenerunt nisi per Christum, quanto a Christo fuerunt remotiores secundum tempus, tanto a consecutione sperandorum longinquiores erant (cf. Heb 11, 13). Quanto autem aliquid a longinquioribus videtur, tanto minus distincte videtur; et ideo bona speranda distinctius cognoverunt qui fuerunt adventui Christi vicini » (II^a-II^{ae}, q. 1, art. 7, ad 1). Il s'agit, en fait, d'un thème traditionnel que formulaient déjà explicitement saint Grégoire et Hugues de Saint-Victor; cf. H. DE LUBAC, *Exégèse médiévale*, IIe Partie, t. 1, p. 355-358. Voir notamment, p. 356, la citation du *De Sacramentis*. (1, *10*, 6), qui s'appuie elle-même sur saint Grégoire.

[2] Thème augustinien repris avec force par saint Thomas : I^a II^{ae}, q. 106, art. 1, ad 3; art. 3, ad 2; q. 107, art. 1, ad 2 et 3; III^a, q. 8, art. 3, ad 3.

[3] Une excellente page d'Hugues de Saint-Victor, citant lui-même saint Augustin, résume ainsi toute la question : « Illa quae de sacramentis redemptionis nostrae in nativitate, et passione, et resurrectione, et ascensione Salvatoris nostri mundo jam manifestata sunt, omnibus ab initio mundi justis et fidelibus, tam majoribus quam minoribus, eadem cognitione patuisse *ventura* quae a nobis nunc cognoscuntur *praeterita*. Alioquin non vere dicendum fidem horum hominum habuisse qui ista non agnoverunt. Ista autem omnia quae in sacramento nostrae redemptionis completa sunt, eos et credidisse et agnovisse non solum hac ratione probare se putat quod, quemadmodum nos modo ad illam redemptionem non pertineremus nisi haec omnia jam et facta agnosceremus et agnita crederemus, sic quidem illi per haec salvati non fuissent, nisi haec omnia facienda agnovissent et agnita credidissent; verum etiam quia aliquoties Scripturae testantur, nullum ab initio sine fide Christi esse salvatum; et beatus Augustinus de hoc ipso loquens sic ait : Eadem fides mediatoris salvos justos faciebat antiquos pusillos cum magnis; non Vetus Testamentum, quod in servitutem generat, non Lex, quae non sic est data ut possit vivificare, sed gratia Dei per Jesum Christum; quia sicut nos credimus Christum in carne venisse, sic illi venturum; sicut nos mortuum, ita illi moriturum; sicut nos resurrexisse, ita illi resurrecturum; et nos et illi venturum ad judicium vivorum et mortuorum » (HUGUES DE SAINT-VICTOR, *De sacramentis*, 1, *10*, 6; PL, 176 336 A-C; cf. le texte de saint Augustin cité plus haut, p. 139 s.).

d'Israël [1]. Il suffit ici de relever le fait fondamental qui assure la présence du Christ dans l'Ancien Testament comme objet de la foi.

II. LE MYSTÈRE DU CHRIST, PRINCIPE DE JUSTIFICATION ET DE SANCTIFICATION

En posant le problème de l'identité de la foi dans les deux Testaments, nous avons envisagé surtout son aspect de connaissance; cependant, pour élucider la question, nous avons déjà remarqué que cette connaissance s'enracinait dans une expérience théologale beaucoup plus large, où tout l'être de l'homme est engagé : l'expérience de la vie avec Dieu [2]. Même la révélation accordée par connaissance prophétique ne s'entend qu'en fonction de cette coordonnée d'ordre existentiel. C'est sous ce nouvel angle qu'il nous faut considérer maintenant la vie du peuple de Dieu. En effet, dans l'Ancien Testament, le mystère du Christ n'est pas seulement *connu* par anticipation, d'une façon plus ou moins implicite; en y adhérant d'avance par leur foi, les croyants bénéficient déjà de ses *fruits*. Pour mettre ce fait en lumière, nous devons partir des textes eux-mêmes et voir comment ils parlent de la vie de l'homme avec Dieu.

1. La vie avec Dieu dans l'Ancien Testament

a) Expressions diverses de la vie avec Dieu. — Pour parler de la vie avec Dieu, les textes recourent à des expressions très variées. Ils le font en termes d'*amitié* avec Dieu : ainsi pour Abraham [3], type même des croyants (Is 41, 8; 2 Chr 20, 7), et finalement pour toutes les âmes saintes (Sg 7, 27). Ailleurs, il s'agit d'une *communauté de vie* entre Dieu et les hommes, qu'il est plus facile d'évoquer concrètement que de définir : non seulement cette communauté est un des buts du culte (qu'on songe plutôt aux sacrifices de communion, Lev 3) [4]; mais tout homme pieux a conscience qu'elle est pour lui chose effective, et les psaumes fourmillent d'expressions qui se réfèrent

[1] Voir déjà le texte de saint Thomas cité p. 149, note 2. Le principe de l'implication ne vaut d'ailleurs pas seulement pour la foi des hommes de l'Ancien Testament, mais pour celle de tous les hommes qui, depuis le commencement, ont eu quelque connaissance de la Providence divine qui gouverne le monde : « In fide Providentiae includuntur omnia quae temporaliter a Deo dispensantur ad hominum salutem » (II^a II^{ae}, q. 1, art. 7, in corp.). Toute la dispensation historique inclue dans le dessein de Dieu est implicitement contenue dans la simple foi à sa Providence.

[2] Cf. *supra*, p. 144 s.

[3] Le nom d'*ami de Dieu* caractérise Abraham dans la tradition coranique. Il est déjà relevé comme un titre d'honneur dans le *Document de Damas*, III, 2 (C. RABIN, *The Zadoqite Document*^{2}, Oxford, 1958, p. 6).

[4] P. VAN IMSCHOOT, *Théologie de l'A.T.*, t. 2, p. 134 ss. — G. B. GRAY, *Sacrifice in the Old Testament*, Oxford, 1925, p. 2 ss., 369 s. — G. VON RAD, *Theol. des A.T.s*, t. 1, p. 255 s.

à cette expérience intime, fort mystérieuse en son fond, dont découlent la confiance, un sentiment de sécurité, etc. (v. g. Ps 23, 6; 27, 1-5; 34, 9; 62, 6-8; 63, 7-9; 73, 25-26, etc.).

Telle est la perspective où il faut se placer pour comprendre la portée des passages qui définissent en terme de *filiation adoptive* [1] les rapports entre Dieu et l'ensemble de son peuple (Ex 4, 22 s.; Os 11, 1; Jer 31, 9), entre Dieu et le roi d'Israël (2 Sam 7, 14; Ps 89, 31-34), entre Dieu et chacun des Israélites (Dt 32, 5-6; Is 1, 2; Sg 2, 13; 5, 5). La remarque vaut également pour les passages qui promettent la *vie* [2] aux justes (Hab 2, 4) ou à ceux qui pratiquent la Loi (Dt 4, 1, etc.; Lev 18, 5; Ez 20, 11, etc.). On a souvent fait remarquer que, dans ces textes, la vie terrestre paraît seule en cause. Il est vrai que les limites n'en semblent pas dépassées tant que la rétribution d'outre-tombe reste ignorée des auteurs sacrés; mais même cette vie terrestre est conçue comme une participation à celle de Dieu, le Vivant par excellence, et, en tout cas, un jour vient où la *vie éternelle* est explicitement promise (Dan 12, 2; Sg 5, 15; cf. 3, 1-3) [3]. Si, par ailleurs, rien n'indique encore absolument qu'il s'agit d'une vie *surnaturelle*, certains indices orientent pourtant la pensée dans cette direction; ainsi, à l'époque plus ancienne, l'image paradisiaque de l'arbre de vie auquel est assimilée la Sagesse (Prov 3, 18; 11, 30; Sir 24, 13-21; cf. Gen 2, 9; 3, 22), et, plus tard, l'idée de l'incorruptibilité (Sg 6, 18-19; cf. 2, 23).

Amitié de Dieu et communion de vie avec lui impliquent évidemment l'absence de cet obstacle qu'est le péché. Or tout homme est pécheur. Que l'union avec Dieu soit néanmoins possible, cela suppose un *pardon* effectif des fautes passées (Is 40, 2; 44, 22; Ps 32, 1-5; 130), une vraie *purification* du cœur (Is 1, 18; Ez 36, 25; Ps 51, 4. 9) [4]. Ce point étant réalisé, on comprend que l'homme puisse être dit en état de justice et de sainteté. Les deux thèmes sont importants. Celui de la *sainteté* [5] est plus spécifiquement religieux. Il suppose une participation à la qualité spéciale qui met le Dieu trois fois saint (Is 6, 3) en-dehors et au-dessus de toute la création profane.

[1] O. Procksch, *Theol. des A.T.s*, p. 509-510.

[2] *Ibid.*, p. 399, 699. — TWNT, art. Ζάω, t. 2, p. 833 ss. (R. Bultmann, G. von Rad). — J. Guillet, *Thèmes bibliques*, p. 161-180.

[3] TWNT, art. Ἀθανασία, t. 3, p. 23-25 (R. Bultmann). — R. Schütz, *Les idées eschatologiques du livre de la Sagesse*, Paris, 1935, p. 83 ss. — O. Procksch, *Theol. des A.T.s*, p. 699 ss. Cf. *infra*, p. 343 ss.

[4] Sur le problème de l'expiation et du pardon des péchés, voir P. van Imschoot, *Théol. de l'A.T.*, t. 2, p. 314 ss. — O. Procksch, *Theol. des A.T.S*, p. 662 ss. — G. von Rad, *Theol. des A.T.s*, t. 1, p. 256-258. — TWNT, art. Ἀφίημι, t. 3, p. 416-427.

[5] TWNT, art. Ἅγιος, t. 1, p. 87-97 (O. Procksch). — La notion est analysée dans toutes les *Théologies de l'A.T.* : O. Procksch, p. 532 ss.; P. van Imschoot, t. 1, p. 42-51; G. von Rad, t. 1, p. 205 s., 271 ss. — A. Gelin, *La sainteté de l'homme selon l'Ancien Testament*, BVC, n° 19, p. 35-48.

C'est avant tout le privilège d'Israël tout entier (Ex 19, 6; Dt 7, 6). Mais chacun des membres du peuple est appelé à y avoir part; c'est pourquoi tous doivent observer la Loi afin d'être saints comme Dieu lui-même est saint (Lev 19, 2), et ceux qui agissent ainsi sont, en toute vérité, des « âmes saintes » (Sg 7, 27). Le thème de la *justice* [1], lié au précédent, insiste davantage sur la qualification morale de l'homme. Être « juste aux yeux de Dieu » (Gen 7, 1) par la pratique de la volonté divine (cf. Dt 6, 25) est un idéal proposé à tous; cette justice assure la bénédiction divine (Ps 5, 13), elle permet de s'approcher de Dieu (Ps 15, 1-2). Elle n'est pas inaccessible, puisque l'histoire en présente des exemples, comme Noé (Gen 7, 7) et surtout Abraham, qui fut justifié en raison de sa foi (Gen 15, 6).

Enfin, voici le fruit ultime de la justice et de la vie avec Dieu : c'est la *consolation* après l'épreuve (Is 40, 1; Jer 31, 9, etc.), la *guérison* après la souffrance (Os 13, 5; Is 57, 19; 58, 8), la *joie* (Is 51, 3; 65, 18; 66, 10; Jer 31, 13; Ps 51, 14), la *paix* (Is 51, 7; 66, 12; 57, 19), le *bonheur* (Is 51, 7; Dt 6, 24; cf. l'expression familière aux psalmistes et aux auteurs de sagesse : « Heureux ceux... » : Ps 1; 112; 119...; Prov 8, 32, etc.). Tout ce vocabulaire est emprunté à l'expérience humaine du bien-être, mais ici il possède toujours une résonance religieuse, car c'est la vie avec Dieu qui est par elle-même la grande source de la joie (Ps 16; 73, 25-28) [2].

b. *Origine de la vie avec Dieu.* Or cette vie avec Dieu n'est jamais pour l'homme un droit; c'est toujours un don. Impossible, par exemple, de l'obtenir automatiquement par l'efficacité quasi magique des rites : Dieu a horreur des rites et en détourne ses yeux quand l'âme des hommes ne lui agrée point (Am 5, 21; Is 1, 11-16; Jer 14, 12; Sir 35, 11, etc.); il veut une réelle pureté des cœurs (Is 1, 16) et ne se tourne que vers les âmes effectivement justes (Sir 35, 6. 16...). Mais l'homme est-il capable par lui-même d'une telle justice? Nous touchons ici à un point capital. Il est vrai que certaines protestations d'innocence paraissent supposer que oui (Ps 7; 17; 26; cf. les argumentations de Job). Cependant, dès l'Ancien Testament, la conscience du péché est suffisamment affinée [3] pour qu'une certitude vienne peu à peu s'imposer à tous : l'homme est pécheur par naissance (Ps 51, 7); il n'y a pas

[1] TWNT, art. Δίκη, etc., t. 2, p. 176 ss. (G. QUELL, G. SCHRENK). — A. LEMONNYER, art. *Justification (Dans l'Écriture)*, DTC, t. 8, col. 2043 ss. — A. DESCAMPS, art. *Justice et justification*, SDB, t. 4, col. 1418-1460. — P. VAN IMSCHOOT, *Théol. de l'A.T.*, t. 2, p. 300-302. — G. VON RAD, *Gerechtichkeit und Leben in der Kultsprache der Psalmen*, dans *Festschrift A. Bertholet*, Tübingen, 1950, p. 418-437; *Theol. des A.T.s*, t. 1, p. 368-380.

[2] P. GRELOT, *La révélation du bonheur dans l'Ancien Testament*, LumV, n° 52, p. 5-35.

[3] P. VAN IMSCHOOT, *Theol. de l'A.T.*, t. 2, p. 295-300. — J. GUILLET, *Thèmes bibliques*, p. 100-116. — A. M. DUBARLE, *Le péché originel dans l'Écriture*, Paris, 1958, p. 19-22.

ici-bas de justes (Ps 14, 1-6; Jer 5, 1-3; Mic 7, 2...); nul vivant n'est justifié devant Dieu (Ps 143, 2; Jb 9, 30-32).

Ainsi donc, si l'homme peut se dire purifié de son péché, c'est que Dieu le lui a remis (Ps 32, 1-2). Lui seul purifie les cœurs (Ez 36, 25; Ps 51, 4. 9), y inscrit sa Loi de façon que l'homme soit incliné à l'observer (Jer 31, 33; Ez 36, 26; Ps 119, 36), « recrée » en quelque sorte l'être intime des pécheurs (Ps 51, 12) [1]. Devant son tribunal, nul n'est juste; mais il existe en lui une justice d'un autre ordre, dont le but est de sauver les hommes (Is 51, 6. 8; 56, 1; Ps 31, 2; 143, 1) [2]. Cette justice-là n'est qu'une forme de l'amour, de la miséricorde, de la grâce (cf. Ex 33, 19; Dt 5, 10; Os 11, 8-9; 13, 5; Jer 31, 3; 32, 18; Ps 18, 51, etc.), qui commencent ainsi de se révéler dès l'Ancien Testament [3].

Certains textes précisent un peu la manière dont Dieu exerce ici-bas cette activité salvifique; ce sont les mêmes qui permettent aussi d'apercevoir quelque chose du mystère intime de son être, ainsi que nous l'avons vu plus haut [4]. Ils attribuent à la Sagesse et à l'Esprit de Dieu non seulement la connaissance de la volonté divine (Sg 9, 17) ou la révélation des mystères d'en haut (Dan 4, 5; 5, 11. 14), mais aussi la communication de la vie, la réalisation du salut, l'accomplissement des œuvres merveilleuses par lesquelles Dieu transforme le monde et les cœurs humains. Pour la Sagesse, ces thèmes se retrouvent en Prov 3, 18; 8, 35; Sir 24, 19-22; Sg 7, 17-18; 10, 1—11, 4. Pour l'Esprit, en Is 11, 2 s.; 63, 14; Ez 36, 27; Jl 3, 1; Ps 51, 13 [5]. C'est donc par sa Sagesse et son Esprit que Dieu agit dans l'homme d'une façon mystérieuse, déposant en lui comme un germe secret qui lui permet de dépasser ses possibilités naturelles et d'entrer dans un nouvel ordre de choses, tout de justice et de sainteté.

[1] Le verbe « créer » *(bara')* employé en Ps 51, 12 est relativement rare. Il ne paraît qu'en parlant de la création originelle ou des événements historiques dirigés par Dieu (voir p. 131, note 1), et en contexte eschatologique (Is 4, 5; 41, 20; 45, 8; 65, 17-18; Jer 31, 22). Dans ces derniers textes, le salut final est conçu comme une nouvelle création, qui rappelle ce « renouvellement de la face de la terre » qu'opère l'envoi de l'Esprit créateur (Ps 104, 30); cf. *infra*, p. (384 ss.). Le Ps 51, 12 est un appel au « salut » de Dieu (cf. v. 14) qui anticipe en quelque sorte sur l'eschatologie. Cf. H. J. Kraus, *Psalmen*, BK, p. 388 s.

[2] Cette conception de la justice qui sauve en justifiant est reprise par saint Paul dans l'épître aux Romains, à partir du Ps 143, 1 (Rom 3, 20) : S. Lyonnet, *Notes sur l'exégèse de l'épître aux Romains*, Bi, 1957, p. 44 ss.

[3] J. Guillet, *Thèmes bibliques*, p. 26-93. — C. Wiéner, *Recherches sur l'amour de Dieu dans l'Ancien Testament*, Paris, 1957. — C. Spicq, *Agapè, Prolégomènes à une étude de théologie néo-testamentaire*, Louvain-Leiden, 1955, p. 88 ss. — K. Rahner, *Écrits théologiques*, t. 1, p. 71-77. Sur le thème de la grâce et les thèmes connexes, voir P. Bonnetain, art. *Grâce*, SDB, t. 3, col. 727-946.

[4] Cf. *supra*, p. 147 s.

[5] J. Guillet, *op. cit.*, p. 228-253.

c) Réalité actuelle ou réalité eschatologique? — On pourrait être tenté de ne voir en cette réalité mystérieuse qu'une évocation idéale relative aux derniers temps, autrement dit : au seul Nouveau Testament. D'une part, en effet, il est certain que le peuple de l'Ancien Testament ne se présente pas à nous comme un peuple de saints, vivant en communion habituelle avec Dieu; tout au contraire, il fait preuve constamment d'une incurable dureté de cœur, que les prophètes dénoncent à l'envi. D'autre part, il est indiscutable que le pardon des péchés, le changement du cœur, le don de l'Esprit, constituent le cœur des promesses eschatologiques (Jer 31, 31 ss.; Ez 36, 25 ss.; Jl 3, 1 ss.) [1]. Mais il faut remarquer aussi que les mêmes évocations de la vie avec Dieu, exprimées en termes semblables, se retrouvent souvent dans deux séries de textes parallèles : ceux qui décrivent par avance l'ère de grâce réservée pour les derniers temps, et ceux qui concernent l'expérience actuelle des hommes. Par exemple, ce sont les psalmistes qui parlent de la façon la plus évocatrice de l'intimité religieuse accordée par Dieu à ceux qui l'aiment [2]; or leur langage se réfère incontestablement à une expérience vécue. Les derniers temps ne feront donc qu'étendre à la totalité du peuple de Dieu un état de choses déjà expérimenté en quelque mesure par les justes et les saints d'Israël, par ces hommes charismatiques que furent les prophètes et les sages.

Ainsi quand l'auteur du Psaume 27 chante sa joie d'être avec Dieu (« Yahveh est ma lumière et mon salut... »), nul doute qu'il ait vécu quelque chose de ce genre [3]. Quand l'auteur du Psaume 51 demande le pardon, le don de l'Esprit, le changement du cœur, la joie du salut divin, nul doute qu'il y voie autant de grâces accessibles de façon immédiate, et pas seulement des espérances réservées à un avenir lointain, comme l'ont proclamé les textes prophétiques qu'il semble connaître (Ez 36, 25 ss., et le second Isaïe) [4]. Inversement, quand Joël annonce pour les derniers temps une communication universelle de l'Esprit prophétique (Jl 3), il se réfère à certaines expériences passées (par exemple Nb 11, 25-30) [7]. Il faut donc

[1] Ce point sera repris dans le chap. 5, *infra*, p. 356 ss.

[2] H. J. Franken, *The mystical Communion with YHWH in the Book of Psalms*, Leiden, 1954. Cf. P. Grelot, dans LumV, n° 52, p. 14, 22-26.

[3] Voir les commentaires, par exemple H. J. Kraus, *Psalmen*, BK, p. 223. — A. Weiser, *Die Psalmen*, ATD, t. 1, p. 157.

[3] L'ambiance du Psaume 51 est apparentée à celle du Trito-Isaïe (cf. v. 5-6 et Is 59, 2. 12; v. 19 et Is 57, 15; 66, 2). Les allusions à Ez 36 se trouvent surtout aux v. 9, 12. On note plusieurs rencontres de formules avec le 2e Isaïe : v. 3 et Is 43, 25; « joie et allégresse » (v. 10), Is 51, 3; « salut » (v. 14, 16), Is 51, 6. 8, etc. — Il y a donc dans ce psaume individualisation et actualisation de thèmes eschatologiques caractéristiques.

[4] Pour l'effusion eschatologique de l'Esprit, voir encore : Is 32, 15; 44, 3. La réminiscence de Nb 11, 25-30 est fréquemment omise par les commentateurs (v. g. Th. H. Robinson, HAT; A. Weiser, ATD); elle se recommande pourtant de Nb 11, 29.

concevoir avec le plus grand réalisme l'état de justice et de sainteté que Dieu a accordé à certains hommes de l'Ancien Testament, la vie avec Dieu qu'ont expérimentée les plus pieux d'entre eux, l'activité charismatique que certains privilégiés ont exercée, la communication de la Sagesse et de l'Esprit qui s'est manifestée à travers tous ces signes surnaturels. On touche là du doigt l'anticipation concrète du *salut* final dans l'histoire d'Israël.

2. Vie avec Dieu et mystère du Christ

a) Le vocabulaire doctrinal du Nouveau Testament. — Le Nouveau Testament est la réalisation eschatologique de ce *salut* promis. Or il est frappant de constater que la *vie avec Dieu*, que le Christ apporte aux hommes comme effet de leur foi, y soit définie dans les mêmes termes qui définissaient précédemment soit les grâces promises pour les derniers temps, soit l'expérience religieuse concrète de l'Ancien Testament. Par le Christ nous sont venus la justice (Rom 3, 24; 8, 30, etc.), la sainteté (1 Cor 1, 2; Rom 6, 22, etc.; Heb 10, 10); le pardon des péchés (Rom 4, 6; Act 2, 38), la purification du cœur (Act 15, 9; Tit 2, 14), la filiation adoptive (Gal 4, 5; Rom 8, 15. 23), la vie (Rom 6, 11; Jn 6, 51, etc.), la communion avec Dieu (1 Jn 1, 6...), la joie et la paix (Gal 5, 22), le bonheur (Mat 5, 3 ss.), etc... Ce vocabulaire doctrinal parle de lui-même. Il laisse entendre qu'il y a une identité substantielle entre toutes ces réalités chrétiennes et celles qu'apportait avec elle la vie théologale de l'Ancien Testament.

Cela n'est pas étonnant, si l'on se souvient du rôle joué jadis par la Parole, la Sagesse et l'Esprit de Dieu. Il y avait là, nous l'avons vu, une anticipation concrète de l'incarnation du Fils, Verbe et Sagesse de Dieu, et de la mission de l'Esprit, vivificateur et sanctificateur des hommes dans l'Église du Christ [1]. La justification et la sanctification des hommes dans l'Ancien Testament, ces effets de la Sagesse et de l'Esprit de Dieu, étaient donc les fruits anticipés du mystère du Christ à venir.

b) Le Christ et les justes de l'Ancien Testament. — Nous touchons ici à un aspect particulièrement important de ce mystère, où le dessein de salut a trouvé sa consommation historique. Réalisé « au terme des temps », il fut cependant, d'une certaine manière, présent à tous les temps. Si, dès l'Ancien Testament, le lien entre Dieu et les hommes s'est trouvé renoué, de telle sorte qu'ils fussent son peuple et lui, leur Dieu, et qu'ils fussent par là en communion réelle avec lui, c'était le signe manifeste que la croix et la résurrection de Jésus déployaient déjà leur efficacité ici-bas, avant même d'avoir pris place dans le déroulement de l'histoire. Car, puisqu'il n'y a de salut,

[1] Cf. *supra*, p. (147 ss.).

de rédemption, de don de l'Esprit, que par Jésus-Christ et en lui, puisqu'il n'y a sous le ciel « aucun autre Nom par lequel nous puissions être sauvés » (Act 4, 12), aucune justice ni aucune sainteté ne seraient concevables sans qu'il en soit la source profonde. Même *avant* Jésus-Christ, il n'y eut jamais de justes et de saints qu'*en* Jésus-Christ.

Doctrine classique chez les Pères et les théologiens. Clément d'Alexandrie soulignait déjà l'unicité du Testament qui apporte à tous les hommes le salut, sous les dispositions successives qui le rendent présent ici-bas : « Il n'y a en fait qu'*un seul Testament :* c'est celui qui, porteur du salut depuis le commencement du monde, est venu jusqu'à nous, si l'on comprend qu'il est divers dans ses dons selon les générations et les temps divers. Car il est naturel qu'il y ait *un seul don irrévocable du salut*, venant d'un Dieu unique par l'intermédiaire d'un Seigneur unique. Il nous secourt « de bien des manières » et c'est lui qui supprime le « mur mitoyen » qui sépare le grec du Juif, pour qu'il n'y ait plus qu'un peuple choisi. Et ainsi les deux peuples sont-ils parvenus à l'unité de la foi, et il n'existe plus des deux qu'un seul peuple élu » [1]. L'Église, Corps du Christ, est en réalité bien plus ancienne que le seul déroulement de l'histoire du salut ne le laisserait supposer. Citons encore ici saint Augustin dans ses *Enarrationes in Psalmos :* « Le Christ est notre tête, nous sommes les membres de son Corps. Est-ce nous seulement qui le sommes, et non pas aussi ceux qui existèrent avant nous ? Tous ceux qui, depuis le début du monde, furent justes ont le Christ pour Tête. Ils crurent que viendrait celui que nous croyons être venu. Ils furent guéris dans la même foi en lui en laquelle nous sommes guéris, nous aussi, afin qu'il devînt le chef de la Cité de Jérusalem toute entière, pour tous les fidèles dénombrés du début à la fin, auxquels il faut adjoindre même les légions et les armées des anges ; afin que cette Jérusalem formât une Cité unique sous un seul Roi, une province unique sous un seul empereur, dans la félicité d'une paix et d'un salut perpétuels, louant Dieu sans fin, bienheureuse dans fin. Tel est le Corps du Christ, qui est l'Église » [2].

L'écho de ces voix se retrouve sous une forme condensée dans la *Somme théologique*, quand saint Thomas rencontre sur sa route le problème que nous soulevions plus haut : comment se fait-il qu'il y ait en-dehors du Nouveau Testament des âmes saintes, des amis de Dieu, des prophètes, ainsi que le prouve le texte de Sg 7, 27 ? Il faut répondre : « Personne n'a

[1] Clément d'Alexandrie, *Stromates*, 6, 13, cité par C. Mondésert, *Clément d'Alexandrie, Introduction à l'étude de sa pensée religieuse à partir de l'Écriture*, p. 104 et 216-217.

[2] Saint Augustin, *Enarrationes in Psalmos*, 35, 3-4 ; (PL, 36, 385). Le texte est cité par H. Urs von Balthasar, *Le visage de l'Église selon saint Augustin*, p. 59 (dans une autre traduction). — Voir encore *Lettre* 140, PL, 33, 546 ; *Cité de Dieu*, 10, 25. Autres textes dans H. de Lubac, *Exégèse médiévale*, IIe Partie, t. 1, p. 345-348.

jamais eu la grâce du Saint-Esprit que par la foi au Christ, explicite ou implicite. Or par la foi au Christ, l'homme appartient au Nouveau Testament. De la sorte, tous ceux à qui la Loi de grâce a été appliquée appartenait par là même au Nouveau Testament »[1]. Autrement dit : il y a dans l'Ancien Testament une anticipation effective du Nouveau, non seulement au plan de la connaissance de foi, qui a déjà le mystère du Christ pour objet, mais aussi au plan de la grâce et de l'appartenance à l'Église : « Nos pères de jadis appartenaient au même Corps de l'Église auquel nous appartenons aussi »[2]. Et le principe dépasse les limites chronologiques de l'Ancien Testament. Il s'étend à tous les justes qui ont vécu sous le régime de l'économie primitive, antérieur à la disposition définie par les promesses de Dieu aux patriarches : *Ecclesia ab Abel*, disait un vieil adage[3].

Cependant, c'est une chose d'accepter ce point comme un dogme, une autre chose d'en rendre clairement raison. De quelle manière cette foi pouvait-elle atteindre son objet, le mystère du Christ, avant que celui-ci fût pleinement révélé ? La nôtre a une base concrète d'ordre expérimental :

[1] I^{a} II^{ae}, q. 106, art. 1, ad 3. « Etsi pro temporis dispensatione Veteris Testamenti ministrabant figuris, ad Novum tamen Testamentum, quamvis nondum revelatum, per gratiam Dei pertinebant » (Saint Augustin, *Contra adversarium Legis et Prophetarum*, 2, 8, 31 ; PL, 42, 656).

[2] III^{a}, q. 8, art. 3, ad 3. — « Electi Christi non solum sunt illi qui ex adventu eius sunt sancti (sicut quidam magistri haeresium dicunt), sed omnes qui a constitutione mundi fuerunt, qui viderunt sicut Abraham Christi diem, et divina exultatione exultaverunt in eum » (Origène, *Sermon sur saint Matthieu*, n° 51, *Corpus* de Berlin, t. 11, p. 113. Cf. H. de Lubac, *Histoire et esprit*, p. 160). Même thème chez saint Irénée, *Adversus Haereses*, 4, 33, 10. — L'idée est développée par Hugues de Saint-Victor à l'aide d'une autre image : celle de l'armée opposée à Satan, dont le Christ est le Chef : « *M.* Sicut Passio Christi nunc praeterita credentes sanctificat, ita tunc futura credentes sanctificabat. — *D.* Qua ratione poteris hoc confirmare ? — *M.* Quid Verbum incarnatum dixerim, nisi Regem qui hunc mundum intravit per assumptam humanitatem cum Diabolo bellaturus, et eum exinde, quasi tyrannum et violenter in alieno dominantem, expulsurus ? Et quid omnes priores sanctos, qui ante incarnationem ab initio fuerunt electi, appellaverim, nisi milites quosdam optimos, regem venturum in acie praecedentes, ipsis quibus tunc sanctificabantur sacramentis quasi quibus armis muniti atque praecincti ? ... Sunt igitur, sive praecedentes, sive subsequentes, unius Regis sacramenta portantes, uni Regi militantes, et unum tyrannum superantes ; illi venturum praecedentes, isti praecedentem subsequentes. Vides ergo quomodo omnes ab initio usque ad finem boni sunt Christi ? Neque illi diabolum vincunt, nisi hi soli qui sunt Christi. — *D.* Ergo ab initio Christiani fuerunt ? — *M.* Nihil verius » (*De sacramentis Legis naturalis et scriptae*, PL, 176, 31 C-32 A).

[3] H. de Lubac, *Méditation sur l'Église*, p. 45-49. — M. J. Congar, *Ecclesia ab Abel*, dans *Festschrift K. Adam*, Düsseldorf, 1954, p. 79-108. — Sur ce thème, voir L. Thomassin, *De adventu Christi*, 15, 12-17 (universalité du Corps du Christ, du début du monde à la fin ; témoignages patristiques : Augustin, Ambroise, Jérôme, Paulin de Nole, Grégoire le Grand, Léon le Grand, Marius Victorinus, Prosper, Nicolas de Cuse, Irénée, Origène, Denys d'Alexandrie ; on voit la richesse d'information patristique de Thomassin).

la réalisation historique du mystère; mais celle de jadis? De même, l'exercice de cette foi justifiante et la communication de la grâce qui lui répondait pouvaient-elles alors se passer de signes? Dans notre cas, nous avons les signes sacramentels; mais dans le cas des justes de jadis? N'est-ce pas manquer de réalisme historique, au risque de contredire l'économie même du salut, que d'assimiler ainsi sans réserve leur état et le nôtre, leur rattachement au Christ et le nôtre? S'il est certain que le mystère du Christ était présent et agissait dans l'Ancien Testament, son mode de présence et d'action pose cependant un problème que nous ne pouvons nous passer d'examiner.

II. COMMENT LE MYSTÈRE DU CHRIST EST PRÉSENT DANS L'ANCIEN TESTAMENT

C'est effectivement un paradoxe de la doctrine chrétienne, et non le moindre, que d'affirmer l'efficacité anticipée d'un événement de l'histoire, présent dans la pensée divine depuis le commencement du temps, mais advenu à une date relativement tardive. Si l'on veut respecter pleinement la structure historique du dessein de salut et l'efficacité propre de l'événement unique qui le consomme, ne faut-il pas à tout le moins distinguer deux modes de présence et d'action du Christ rédempteur, correspondant aux deux étapes successives de sa réalisation terrestres?

1. PRÉSENCE DU CHRIST DURANT LES TEMPS PRÉPARATOIRES [1]

1. Diversité des points de vue traditionnels

a) Saint Augustin et la théologie occidentale. Les textes de saint Augustin et de saint Thomas cités plus haut nous font connaître le point de vue de tout un courant traditionnel, spécialement représenté par les Pères latins et la théologie médiévale. La différence qualitative entre les deux étapes de l'économie salutaire y est respectée au niveau des institutions communautaires : le régime de la Loi ne justifiait pas par lui-même, contrairement au régime de la grâce. Mais, au niveau de la vie religieuse et de la destinée personnelle, la différence est « presque abolie », estime le P. Congar [2]: « Peu importe qu'on croie au Christ à venir, comme Abraham, ou au Christ

[1] Sur cette question débattue, voir la mise au point de M. J. CONGAR, *Le mystère du temple*, p. 310-342 (« Présence et habitation de Dieu sous l'ancienne ou sous la nouvelle et définitive disposition »). Les pages qui suivent doivent beaucoup à cette étude.

[2] *Ibid.*, p. 315.

déjà venu, comme nous; la foi est la même et la grâce octroyée aussi. Par la foi et la grâce,... les justes de l'Ancien Testament appartenaient à l'Évangile,... ils recevaient les mêmes Missions invisibles que nous et devenaient temples du Saint-Esprit comme nous le sommes. Entre eux et nous, il y avait bien des différences : l'effusion de la grâce était plus rare, moins abondante et moins universelle; mais ce sont là des différences accidentelles. [1] »

b) Les Pères grecs. — Il y a une autre position, plus nuancée, où Tertullien se rencontre avec les Pères grecs (Irénée, Chrysostome, Cyrille d'Alexandrie) et qu'ont reprise certains théologiens modernes depuis Petau [2]. Ici, l'on est davantage attentif à l'action déterminante de l'événement eschatologique (croix et résurrection) dans le déroulement de l'économie salutaire. Non seulement la période qui le précéda ne comportait que des institutions préparatoires, incapables de sauver par elles-mêmes; mais les missions historiques du Christ et de l'Esprit ont déterminé ici-bas un nouveau régime de présence divine et de distribution des dons de Dieu. Le P. Congar cite à ce sujet un texte significatif de saint Cyrille : « *Israël n'a pas été la maison spirituelle de Dieu*, car Dieu n'a pas habité parmi eux. Par contre, quand l'Église tirée des Gentils eut enfanté un nouveau peuple surajouté (à l'ancien), le Sauveur se construisit désormais sa propre maison. Laquelle? Nous, les fidèles... Il habite en effet en nous par l'Esprit, comme je l'ai dit, *d'une façon dont il n'a pas habité en Israël.* Qu'*ils ne participassent point de l'Esprit*, ceux qui ont précédé l'Avènement, étant vis-à-vis de nous en position de « type », c'est ce que le très sage Jean déclare de la façon la plus claire : « L'Esprit n'était pas encore, parce que Jésus n'était pas encore glorifié » (Jn 7, 39). Mais, ressuscité des morts et reformant la nature humaine à l'image divine, il souffle d'abord sur les saints apôtres, disant : « Recevez un Esprit saint » (Jn 20, 22). Et le divin Paul dit quelque part : « Vous n'avez pas reçu un Esprit de servitude de nouveau pour craindre, mais vous avez reçu un Esprit d'adoption en lequel vous criez : Abba, Père! »

[1] *Ibid.*, p. 313. — Voici un texte caractéristique de saint Léon : « Quod praedicaverunt apostoli, hoc annuntiaverunt prophetae... Non itaque novo consilio Deus rebus humanis, nec sera miseratione consuluit; sed a constitutione mundi unam eamdemque omnibus causam salutis instituit. Gratia enim Dei, qua semper est universitas justificata sanctorum, aucta est Christo nascente, non coepta; et hoc magnae pietatis sacramentum, quo totus jam mundus impletus est, tam potens etiam in suis significationibus fuit, ut non minus adepti sint qui illud credidere promissum, quam qui suscepere donatum » (*Serm.* 23; dans *Sermons*, I, Sources chrétiennes, 22, Troisième sermon pour Noël, p. 94-96).

[2] M. J. Congar, *op. cit.*, p. 311-313, avec bibliographie patristique et moderne; parmi les publications récentes sur la question, on peut distinguer : G. Philips, *La grâce des justes dans l'Ancien Testament*, ETL, 1947, p. 521-556; 1948, p. 23-58. — A. M. Dubarle, *Les conditions du salut avant la venue du sauveur chez saint Cyrille d'Alexandrie*, RSPT, 1948, p. 359-362. — Cf. D. Petau, *De Lege et gratia*, I, 8, 4 (*Dogmata theologica*, t. 5, p. 26).

(Rom 8, 15). Ainsi un Esprit de servitude était en Israël; en nous par contre, fils de Rachel, c'est-à-dire de l'Église tirée des Gentils, c'est un Esprit de Dieu en vue de l'adoption, faisant de nous la maison spirituelle de Dieu. [1] » Il n'y a donc plus seulement *préparation* au don futur ou simple don d'*opération* (force, prophétie, miracles); le Seigneur s'est donné lui-même, et l'Esprit-Saint habite substantiellement dans les fidèles qui forment l'Église.

Effectivement, cette position fait droit à nombre de textes scripturaires que le P. Congar reprend en détail [2]. Par exemple, d'après Mat 11, 11, Jean-Baptiste le super-prophète est dépassé par le plus petit des fidèles du Royaume. L'épître aux Hébreux affirme que les dispositions de l'ancienne alliance n'ont rien pu « consommer » (7, 19; 9, 9; 10, 1), alors que Jésus nous a procuré le pardon des péchés (10, 2-18) et nous introduit dans le Saint des saints (4, 14-16; 6, 19-20; 10, 19-22; 12, 22-24); si bien que même les patriarches moururent « sans avoir reçu l'objet des promesses » (11, 13) alors qu'à nous « était réservé un sort meilleur » (11, 39). Il y a donc depuis Jésus « consommation de ce qui était à la fois annoncé et commencé, selon une nouveauté profonde grâce à laquelle... il n'y a plus seulement peuple de Dieu et synagogue, mais Église et Corps du Christ. [3] »

2. Recherche d'une solution

a) Principes. — Sans entrer dans les détails techniques d'un problème difficile ni chercher à concilier à tout prix des points de vue par trop divergents, on peut retenir de chacun d'eux des principes essentiels qu'il faut sauver en tout état de cause. D'une part, « il est certain que les justes de l'Ancien Testament ont été tels par une grâce donnée en vue du Christ et en vertu de ses mérites, donc foncièrement de même essence que la

[1] M. J. Congar, *op. cit.*, p. 310-311. — Il est intéressant de comparer à ce texte le commentaire de saint Augustin sur Jn 7, 39 : « Prius quaerendum est, ne quem forte moveat, quomodo nondum erat Spiritus in hominibus sanctis, cum ipso Domino recens nato legatur in Evangelio, quod eum in Spiritu Sancto agnoverit Simeon, agnoverit etiam Anna vidua prophetissa, etc... Multa ergo indicia praecedentia Spiritus Sancti habemus, antequam Dominus glorificaretur resurrectione carnis suae. Non enim alium Spiritum etiam prophetae habuerunt, qui Christum venturum praenuntiarunt. Sed *modus quidam futurus erat dationis ejus*, qui omnino antea non apparuerat : de ipso hic dicitur. Nusquam enim legimus, ante congregatos homines accepto Spiritu Sancto, linguis omnium gentium locutos fuisse » (*Tractatus in Johannem*, 32, 6). « Spiritus nondum erat datus; id est, *illa abundantia gratiae spiritalis*, qua congregati linguis omnium loquerentur, ac sic in linguis omnium gentium futura praenuntiaretur Ecclesia, qua gratia spiritali populi congregarentur, qua longe lateque peccata dimitterentur, et millia millium Deo reconciliarentur » (*Ibid.*, 52, 8).

[2] *Ibid.*, p. 315-321.

[3] *Ibid.*, p. 321.

nôtre »; d'autre part, « les dons surnaturels de Dieu étaient alors frappés d'une certaine inefficacité par rapport à leur terme ou à leur fruit normal. Ils étaient en effet donnés à des hommes qui tendaient comme de loin vers les réalités promises... Si Dieu met aujourd'hui sa complaisance en nous comme sur des membres effectifs du Corps de son Fils bien-aimé, il la posait sur les justes de l'Ancien Testament en tant qu'ordonnés au Christ et à son Corps; donc reliés au Christ, mais aussi encore lointains par rapport à cette source de vie filiale et d'approche effective jusqu'à Dieu. [1] »

b) Comment définir ce mode de présence? – Il n'est pas facile de définir ce mode de présence et d'action du Christ, cette grâce privée de son efficacité dernière, cette réalité du salut commencée mais non consommée. Le processus historique qui conduira à sa consommation est déjà amorcé; aussi la grâce salutaire est-elle à l'œuvre. Mais ses pleins effets sanctificateurs sont réservés pour le temps où le Verbe aura pris chair et fait du peuple de Dieu son propre Corps, où l'Esprit sera communiqué en personne dans l'Église et résidera dans les fidèles comme en son temple. Jusque là, le Verbe illuminateur n'éclaire les hommes que pour les *orienter* vers la Patrie future qu'il leur permet de voir et de saluer de loin par la foi (cf. Heb 11, 13); l'Esprit n'agit dans les cœurs que pour les *ordonner* à ce salut dont ils n'ont encore que l'espérance et non la participation plénière.

Cette façon de voir est en parfaite cohérence avec ce que nous avons dit précédemment de la double mission du Verbe et de l'Esprit [2]. La mission du Verbe ne s'actue de façon complète que par l'incarnation; alors le Verbe remplit parfaitement son rôle à l'égard de l'humanité qu'il doit sauver en y prenant chair, et du même coup il se révèle personnellement à nous en entrant dans notre histoire. Cela ne veut pas dire qu'avant cela il n'agissait pas ici-bas et que les hommes n'expérimentaient pas les effets de son action. Bien mieux, son action dans l'Ancien Testament constituait même les prodromes de sa venue, à l'intérieur d'une mission unique accomplie de façon progressive [3]. Mais, s'il répandait déjà sur les hommes la même lumière, la même grâce et la même vérité que nous avons maintenant reçues (Jn 1, 14. 17), il n'en avait pas encore inséré la source permanente au cœur de notre race. Les hommes qu'il touchait étaient donc disposés à « recevoir de sa plénitude » (Jn 1, 16), mais ils n'avaient directement accès à la plénitude elle-même. Pareillement, la mission de l'Esprit est en rapport étroit avec la résurrection du Christ: elle ne s'actue complètement que dans l'Église, Corps du Christ, peuple nouveau qui participe déjà à la vie céleste du

[1] *Ibid.*, p. 322-323.

[2] Cf. *supra*, p. 147 s.

[3] L. Thomassin, *De adventu Christi*, cap. 11.

Nouvel Adam. C'est alors seulement que l'Esprit est révélé personnellement, à travers le rôle même qu'il joue dans l'humanité rachetée. Dans l'Ancien Testament, il agissait déjà, certes, sur le peuple choisi qu'il disposait en vue du peuple futur, sur tous les justes mis à part en vue du Corps du Christ [1]. Mais son action sanctificatrice ou charismatique n'avait ni la même forme, ni la même densité, ni les mêmes résultats qu'elle peut avoir, maintenant que le Christ ressuscité a personnellement inauguré cette vie de la Cité céleste où tous les justes ont droit de citoyenneté. Présentement, dès la vie d'ici-bas, quoique de façon cachée, les justes participent à une plénitude de vie qui les introduit à l'intérieur des relations trinitaires elles-mêmes, parce que l'humanité entière est virtuellement ressuscitée dans le Christ son chef; la nouvelle création est donc une réalité actuelle. Or cette réalité ne pouvait être qu'objet d'espérance, tant que la « plénitude des temps » n'était pas advenue – précisons : jusqu'à la résurrection de Jésus.

Ainsi donc, pour nous, le contact direct avec le Verbe et la communication de l'Esprit se font par des signes efficaces : l'Église et son économie sacramentelle, qui prolongent l'humanité terrestre et les gestes sauveurs de Jésus, l'*eikon* des biens eschatologiques, pour reprendre le langage de l'épître aux Hébreux (Heb 10, 1), si bien que nous possédons déjà les arrhes du salut (2 Cor 1, 23; 5, 5; Eph 1, 14). Pour nos Pères dans la foi, ce don céleste n'était connu et reçu que de façon incomplète, à travers des signes imparfaits qui annonçaient seulement le don à venir, — des ombres, dit encore l'épître aux Hébreux (10, 1; cf. 8, 5) [2]. Il y eut un moment où nos Pères dans la foi ont eux-mêmes passé personnellement du régime des ombres pleines de promesse à la Réalité promise : ce fut lorsque le Christ, descendu dans la mort, ressuscita pour inaugurer la nouvelle création. Telle est la perspective où la doctrine traditionnelle de la descente aux Enfers prend tout son relief réaliste [3]. Ordonnés au salut de façon positive, les justes de jadis ont alors reçu le don plénier qui consomma celui dont ils avaient bénéficié par avance. En se réalisant, l'événement vers lequel leur foi était tournée (encore qu'elle le connût de façon voilée) rendit pleinement efficace leur titre à cette grâce dont le Christ est la seule source. Ils entrèrent

[1] L'insistance des Pères sur l'unité de l'Esprit qui agit dans les deux Testaments est relevée, à propos d'Origène, par H. DE LUBAC, *Histoire et Esprit*, p. 259 (avec références complémentaires à Clément, Irénée, Didyme l'Aveugle).

[2] Sur ce vocabulaire de l'épître aux Hébreux, voir p. 26 s. Cf. saint THOMAS D'AQUIN, *In Hebr. 10, 1* : *umbra* et *imago* désignent les deux alliances.

[3] J. CHAINE, art. *Descente du Christ aux enfers*, SDB, t. 3, col. 395-431. L'excellente étude de Dom O. ROUSSEAU, *La descente aux enfers, fondement sotériologique du baptême chrétien* (*Mélanges J. Lebreton*, t. 2, Paris, 1952, p. 273-297) n'envisage pas cet aspect du problème. La question est traitée plus largement par J. GALOT, *La descente du Christ aux enfers*, NRT, 1961, p. 471-491. Sur la position de saint Cyrille d'Alexandrie, voir A. M. DUBARLE, dans RSPT, 1948, p. 360.

avec lui dans l'ordre de choses définitif, auquel ils étaient destinés, que visait l'intentionnalité profonde de leur foi et de leur espérance, et dont ils avaient reçu par avance une participation incomplète.

Il y a ainsi, dans la vie religieuse de l'Ancien Testament, une anticipation dynamique de celle du Nouveau, comme il y a en celle-ci une anticipation dynamique de la vision béatifique. Avec toutefois une différence : la vie de grâce est déjà une participation à la vie éternelle, identique à elle en substance; la grâce donnée aux justes dans l'Ancien Testament tendait seulement à cette plénitude sans la comporter encore.

II. SOUS LE VOILE DES STRUCTURES PROVISOIRES

Il reste que cette présence anticipée du mystère du Christ, cette intentionnalité de la foi qui déjà le visait, cette ordination des justes au salut qu'il apporte, se manifestaient dans des signes. Signes imparfaits, sans efficacité directe pour la sanctification personnelle, sans signification complètement claire pour l'esprit humain : c'est ainsi que les présente l'épître aux Hébreux [1]. Aussi bien le salut n'était-il encore qu'objet de promesse, pour bien marquer le caractère provisoire et préparatoire de l'Ancien Testament. Ces signes, quels étaient-ils ?

Ici se découvre la portée exacte des structures qui constituaient la « disposition » ancienne en son originalité propre. Avant que vienne l'Événement où le mystère du salut se consommera, il y a déjà une *histoire* sainte qui sert à la foi de terme de référence. Avant que soient établies les institutions où la grâce du salut sera communiquée en plénitude, il y a déjà des *institutions* saintes qui sont, à leur manière, les sacrements imparfaits de la foi. Généralement, les *promesses* du salut à venir recourent elles-mêmes, pour l'évoquer par avance, à un langage voilé où cette histoire et ces institutions occupent le premier plan de la pensée, en sorte que l'objet des

[1] Pour plus de précision, il y aurait lieu de distinguer deux sortes de signes préparatoires : ceux qui se rapportaient à l'économie primitive, antérieure à l'appel d'Abraham, et ceux de la Loi ancienne. C'est en ce sens qu'Hugues de Saint-Victor écrit : « Videntur ergo prima sacramenta, quae sub naturali Lege praecesserunt, quasi quaedam *umbra* Veritatis; illa vero quae postea sub scripta Lege secuta sunt, quasi quaedam *imago* vel *figura* Veritatis; ista autem quae sub gratia novissime consequentur, non jam umbra vel imago, sed *corpus* Veritatis » (*De Sacramentis*, I, II, 6; PL, 176, 346 CD). Mais les mots empruntés à l'épître aux Colossiens et à l'épître aux Hébreux sont ici en partie détournés de leur perspective primitive. Quoi qu'il en soit, nous ne traitons ici que des signes de l'Ancien Testament, non de ceux qui, sous la Loi naturelle, pouvaient déjà servir de support à une foi chrétienne très implicite.

promesses ne soit aperçu qu'à travers elles. Tels sont les signes du mystère du Christ dans l'Ancien Testament.

Pour comprendre chrétiennement celui-ci, il ne suffit donc pas d'affirmer de façon globale qu'il préparait le Christ, ni même que le Christ y était présent par son action souveraine. Il faut encore examiner en détail les divers aspects sous lesquels la disposition préparatoire se présente à nous. C'est ce que nous ferons dans les trois chapitres suivants pour les lois et institutions, l'histoire, les promesses prophétiques.

CHAPITRE IV

L'ANCIEN TESTAMENT CONSIDÉRÉ COMME LOI

Les Juifs ont donné le nom de Loi [1] *(Torah)* aux cinq premiers livres de la Bible, qui renferment l'essentiel de la législation mosaïque. Cette appellation [2] (en grec, *nomos*) a été conservée par le Nouveau Testament pour désigner non seulement le Pentateuque (par exemple, Mat 5, 17; Jn 1, 45), ou même plus largement toute l'Écriture (Jn 10, 34), mais de façon spécifique la législation israélite (Mat 15, 6; Jn 7, 19) et, à partir de là, le régime religieux fondé sur elle (Lc 16, 16; Jn 1, 17; Rom 6, 14, etc...) [3]. Cette appellation technique a passé dans la théologie chrétienne qui, imitant l'usage paulinien, désigne l'Ancien Testament sous le nom de « Loi ancienne ». Il faudrait remarquer cependant que le régime fondé sur la Loi a deux aspects, inséparables mais distincts. D'une part, il renferme des *préceptes* (les lois, au pluriel), qui donnent au peuple de Dieu ses règles de conduite. D'autre part, il comporte des *institutions*, qui définissent ses structures. Or le rôle des lois et des institutions n'est pas exactement le même dans l'économie du salut. Les lois, en tant que règles de vie, préparent les cœurs à accueillir l'Évangile du salut qu'apportera le Nouveau Testament. Les institutions ajoutent à cette fonction pédagogique un élément plus directement connexe à la vie de foi : elles esquissent en effet de façon figurative les réalités du Nouveau Testament.

Notre étude de la Loi ancienne se divisera donc en deux sections : 1) Dieu a donné à son peuple un régime religieux de droit positif comportant des lois et des institutions; 2) ce régime a joué un double rôle dans le déroulement du dessin de salut, pédagogique par les lois, figuratif par les institutions. Pour cette partie de notre étude, les sources traditionnelles sont aussi nombreuses que touffues, surtout à l'époque patristique; à partir du moyen-âge, la réflexion sur la Loi ancienne a tendu à se constituer en

[1] TWNT, art. Νόμος, t. 4, p. 1016-1979 (H. Kleinknecht, W. Gutbrod). H. Cazelles, art. *Loi israélite*, SDB, t. 5, col. 497-530 (avec bibliographie du sujet jusqu'en 1953). — W. Zimmerli, *Das Gesetz im A.T.*, TLZ, 1960, 481-498. Les références aux *Théologies de l'Ancien Testament* seront données *infra*.

[2] Sur le sens du terme, voir H. Cazelles, *art. cit.*, col. 498 s. — TWNT, *art. cit.*, p. 1037-1039.

[3] Voir TWNT, *art. cit.*, p. 1051 ss.

traité théologique séparé [1]. Mais dans cette abondante littérature, surtout en ce qui concerne le rôle figuratif des institutions légales, les principes essentiels doivent souvent être dégagés de superfétations secondaires qui ne sauraient prétendre à la même autorité.

§ I. LE RÉGIME DE LA LOI

Comme nous l'avons vu précédemment, le régime religieux de l'Ancien Testament a esquissé, par ses aspects essentiels, les traits fondamentaux du mystère du Christ et de l'Église, si bien que la grâce du salut s'y trouvait déjà présente et agissante [2]. Sans perdre de vue ce fait capital, dont nous chercherons plus loin à rendre compte, nous devons envisager d'abord ce que ce régime avait de spécifique, voire de limité, en comparaison du régime de grâce sous lequel nous vivons. Trois points retiendront notre attention: 1) la Loi de l'Ancien Testament doit ses caractères propres à son lien avec l'alliance; 2) sous ses divers aspects, elle constitue une institution divine positive; 3) son origine divine n'est compromise ni par l'origine humaine de certains de ses matériaux, ni par son évolution historique.

I. LA LOI ET L'ALLIANCE

1. LA LOI COMME ÉLÉMENT DE L'ALLIANCE

Il n'est pas tellement étonnant que la législation israélite soit présentée dans les livres saints comme un document religieux. Dans l'ancien Orient, les codes étaient habituellement mis sous la garde d'un dieu, qui en garantissait l'autorité et veillait sur leur mise en pratique: Hammourapi doit à Shamash sa connaissance de la vérité et de la justice (col. 24 B, 84; 25 B, 95) et tous les dieux de Babylone sont invités par lui à intervenir pour punir

[1] La réflexion chrétienne sur la Loi ancienne commence dès l'épître du Pseudo-Barnabé. Mentionnons spécialement, dans l'antiquité, l'*Adversus Marcionem* de Tertullien, les *Homélies* d'Origène sur le Pentateuque, le *Contra Faustum* de saint Augustin, le *De adoratione in spiritu et veritate* de saint Cyrille d'Alexandrie; au moyen-âge, le *De sacramentis* d'Hugues de Saint-Victor, la I^{a} II^{ae}, q. 98-105, abondamment commentée depuis l'époque de la Contre-réforme; au XVIIe siècle, le *De lege et gratia* de Petau et le *De adventu Christi* de Thomassin. Sur ces ouvrages, voir les indications données *supra*, p. 66 s.

[2] Cf. *supra*, p. 125-141.

les contrevenants (col. 26 B, 81 à la fin) [1]. Mais la Loi de Moïse présente une originalité particulière en raison de son lien essentiel avec l'alliance sinaïtique [2]. D'après les récits de l'Exode comme d'après les multiples allusions qui se rencontrent un peu partout, l'alliance a eu un double effet : elle a donné existence au peuple de Dieu en tant que tel (cf. Ex 19, 5-6); en même temps, elle l'a doté d'une règle de vie qu'il s'est engagé lui-même à observer perpétuellement (Ex 24, 7-8). Cette donnée fondamentale est indépendante de toutes les questions de détail que les historiens peuvent poser au sujet de l'alliance sinaïtique : cadre précis où elle fut conclue; forme du rite employé (comparer Ex 24, 3-8 [E], et 24, 9-11 [J]); texte exact des « clauses » de l'alliance (décalogue moral d'Ex 20, 1-17, ou décalogue cultuel d'Ex 34, 10-28 ?). Ce sont là des problèmes de critique littéraire et historique qui montrent que la Loi mosaïque n'est pas chose simple [3]. Mais de toutes façons, le lien de la Loi avec l'alliance est attesté sans aucune note discordante par tous les textes. La Loi est la charte de l'alliance; son but est de faire d'Israël, non seulement en droit mais en fait, le « peuple saint » que Dieu veut qu'il soit.

II. CONSÉQUENCES DU FAIT

Ce fait fondamental a une portée considérable. On le constaste d'abord dans l'histoire d'Israël. En certaines circonstances importantes, le pacte du Sinaï est explicitement renouvelé : par Josué à Sichem (Jos 24, 1-28; cf. 8, 30-35) [4], par Salomon lors de l'inauguration du temple de Jérusalem

[1] G. R. Driver — J. C. Miles, *The Babylonian Laws*, t. 2, Oxford, 1955, p. 95-107. Les principaux textes législatifs du moyen-Orient ancien sont traduits dans J. B. Pritchard, ANET, p. 159-198. Le préambule et l'épilogue qui soulignent l'autorité divine des lois ne sont conservées que pour le code de Hammourapi et, partiellement, pour celui de Lipit-Ishtar (ANET, p. 159-161).

[2] M. Noth, *Die Gesetz im Pentateuch, Ihre Voraussetzungen und ihr Sinn*, dans *Gesammette Studien zum Alten Testament*, Munich, 1957, p. 9-141. — H. Cazelles, *art. cit.*, col. 520-524. — G. von Rad, *Theologie des A.T.s*, t. 1, p. 188-278. — E. Würtwein, *Der Sinn des Gesetzes im A.T.*, ZTK, 1958, p. 255-270. Sur l'alliance, voir *supra*, p. 137 ss.

[3] Sur ces problèmes, on consultera les commentaires de l'Exode : S. R. Driver, CBSC, 1911; G. Beer — K. Galling, HAT, 1939; A. Clamer, BPC, 1956; M. Noth, ATD, 1959; G. Auzou, *De la servitude au service, Étude du livre de l'Exode*, Paris, 1961, p. 241-343. — Les positions critiques de M. Noth, *Geschichte Israels*[2], Göttingen, 1954, p. 120-130, ont été jugées trop négatives par bon nombre d'exégètes : la tradition du Sinaï s'y trouve détachée de la personnalité de Moïse (voir la traduction française, faite sur la 1re édition, p. 137-149). Pour une mise au point récente de la question : H. Cazelles, art. *Moïse*, SDB, t. 5, col. 1308-1337. — J. Bright, *A History of Israel*, p. 110-117, 129-151.

[4] L'identité du pacte de Sichem rapporté en Jos 8, 30-35 et Jos 24, 1-28 n'est guère mise en doute par les critiques, en dépit de l'ordre actuel du livre et de la

(1 Rg 8) [1], par Josias (2 Rg 23, 1-3; cf. 2 Chr 34, 29-31) [2]. Or le rituel de ces renouvellements comporte une lecture solennelle de la Loi (Jos 8, 32.34; 2 Rg 23, 3), qu'un texte du Deutéronome prévoit à intervalles réguliers (Dt 31, 9-13; cf. Neh 8, 1-8) [3], et une proclamation des « bénédictions » et des « malédictions » (Jos 8, 33), dont le Deutéronome a aussi conservé une formule archaïque (Dt 27, 4-8. 11-26; cf. 11, 29) [4] et qui est substantiellement reprise à la fin de tous les codes (Ex 23, 25-33; Lev 26; Dt 28). Sur la base de ces textes, on a même supposé qu'il exista en Israël une fête de l'alliance, dont la date coïncidait avec la fête d'automne (cf. 1 Rg 8, 1-4) et qui ouvrait l'année liturgique; divers psaumes (par exemple Ps 50) trouveraient là leur *Sitz im Leben* [5]. L'hypothèse n'est pas prouvée; à vouloir expliquer trop de textes à partir de ce cadre concret, on risque même de la compromettre. Elle n'en mérite pas moins l'attention lorsqu'elle souligne ce fait essentiel : la doctrine de l'alliance née au Sinaï, pour demeurer aussi vivante dans la tradition d'Israël, dut avoir quelque traduction liturgique qui perpétuait le souvenir de sa traduction originelle; c'est ce qu'atteste

diversité des présentations littéraires. La main du rédacteur deutéronomique est sensible dans les deux textes, mais il n'en utilise pas moins des sources plus archaïques. Voir, par exemple, l'essai de discernement des sources tenté par M. Noth, *Das Buch Josuah*², HAT, 1953, p. 50-53 et 135-140. Avec une orientation différente : H. W. Hertzberg, *Die Bücher Josuah, Richter, Ruth*, ATD, Göttingen, 1953, p. 60-63 et 130-138. Le premier récit est en rapport avec le code de l'autel d'Ex 20, 22-26, et les rituels de Dt 27 (bénédictions et malédictions) et 31 (lecture de la Loi). Le second récit met en relief le « sermon sacerdotal », qui rappelle les bienfaits de Dieu dans l'histoire sainte, et la renonciation solennelle aux dieux étrangers, conforme au premier précepte du Décalogue.

[1] Dans 1 Rg 8, le renouvellement de l'alliance n'est pas mentionné explicitement. Mais on en retrouve les divers éléments : sacrifice (8, 5. 62-64; cf. Ex 24, 5), double mention des tables de l'alliance désormais déposées dans le temple (8, 9. 21), bénédiction du peuple pour qu'il observe la Loi (8, 56-61). L'idée de l'alliance est ainsi à l'arrière-plan de toute cette fête de dédicace.

[2] La Loi qui est lue lors de la rénovation de l'alliance par Josias est celle dont le livre vient d'être découvert (2 Rg 22, 3-20). La quasi unanimité des critiques y reconnaît le code deutéronomique; cf. H. Cazelles, dans A. Robert et A. Feuillet, *Introduction à la Bible*, t. 1, p. 371. — Voir M. Noth *Die Gesetz im Pentateuch*, dans *Gesammelte Studien*, p. 58-67.

[3] Dt 31, 9-13 parle d'une lecture « tous les sept ans à la fête des Tentes ». Jos 8, 32-34 et 2 Rg 23, 3 ne précisent aucune date pour le renouvellement de l'alliance. Neh 8, 1-8 suppose que la lecture de la Loi est faite « le premier jour du septième mois», donc deux semaines avant la fête des Tentes (cf. 8, 14), mais elle continue durant les sept jours de la fête (8, 18). Cette « fête » est aussi le cadre de la dédicace du temple salomonien (1 Rg 8, 2. 65).

[4] Dans le texte deutéronomique de Dt 27 se trouve inséré un document plus ancien : vv. 4-8 et 11-26 (cf. H. Cazelles, *Le Deutéronome*, BJ, p. 103-105). C'est ce texte archaïque qui constitue le prototype de Jos 8, 33 *b*. Il est donc douteux que, suivant l'hypothèse de M. Noth, 33 *b* soit une addition deutéronomique.

[5] A. Weiser, *Die Psalmen*, ATD, t. 1, p. 11-29. — H. J. Kraus, *Gottesdienst in Israel, Studien zur Geschichte des Laubhüttenfestes*, Munich, 1954, p. 49 ss.

la littérature deutéronomique quand, appuyée sur de vieux documents, elle lie de façon étroite le cérémonial de l'alliance et la proclamation de la Torah. En dehors de ce cadre, l'Ancien Testament ne connaît pas de Loi à proprement parler.

On s'explique dès lors que les compilateurs des traditions nationales aient inséré systématiquement toute la législation dans le cours de la vie de Moïse : au Sinaï, durant la traversée du désert, à Cadès et dans les plaines de Moab. Bien mieux, les données qui suivent Nb 10 (départ du Sinaï) ne font que reprendre ou préciser celles qui ont été édictées au Sinaï, en liaison directe avec l'alliance. Même le Deutéronome, qui a les plaines de Moab pour cadre historique supposé, se réfère explicitement à l'expérience du Sinaï (cf. Dt 4, 9-20; 5, 1-31). C'est que, séparée de l'alliance, la Loi perdrait son sens profond. Certes, avant l'alliance mosaïque, il existait déjà un droit et des rites, dont les auteurs des livres saints n'ont pas perdu le souvenir. Mais, par divers biais, ils les ramènent à la Torah. C'est ainsi que les interdits noachiques (Gen 9, 4-6) et la circoncision (Gen 17, 9-14) sont rattachés à des alliances qui préludèrent à celle du Sinaï et la préparèrent historiquement[1], tandis que le sabbat (Gen 2, 2-3) et la Pâque (Ex 12 -13) sont explicitement repris dans la législation sinaïtique (Ex 20, 8-11; 23, 14-15; 34, 18-20.25, etc...).

Dans la suite de l'histoire d'Israël, aucun autre législateur n'ajoute jamais son nom à celui de Moïse, — ce qui peut paraître surprenant de la part de rois organisateurs comme David et Salomon, de réformateurs comme Ézéchias et Josias, de restaurateurs comme Néhémie et Esdras. C'est que, dans le peuple de Dieu, il ne peut y avoir de Loi que mosaïque, parce que l'existence même de la nation repose toute entière sur l'alliance sinaïtique dont Moïse a été le médiateur. Ce que l'on voit en Moïse, c'est donc moins le chef et le législateur humain qui a créé Israël, que l'inspiré parlant au nom de Dieu. Et le rôle de Moïse sur lequel on met l'accent, c'est moins son activité littéraire (à laquelle la tradition fait remonter globalement le Pentateuque) que son action historique en tant que médiateur de l'alliance dont la Loi est la charte [2]. Ainsi se trouve souligné le caractère surnaturel

[1] Dans les deux cas, il s'agit de la synthèse historique de l'écrivain sacerdotal, dont le thème de l'alliance rythme en quelque sorte les étapes essentielles. Sur l'histoire sainte sacerdotale, voir M. NOTH, *Überlieferungsgeschichte des Pentateuch*, Stuttgart, 1948, p. 7-19. — H. CAZELLES, dans A. ROBERT et A. FEUILLET, *Introduction à la Bible* t. 1, p. 373-376. — G. VON RAD, *Theologie des A.T.s*, t. 1, p. 135-140.

[2] La confusion de ces deux problèmes (rôle historique de Moïse et authenticité littéraire du Pentateuque entendue au sens le plus strict) a lourdement pesé sur les positions critiques adoptées par les catholiques entre 1850 et 1940. Sur l'ensemble des discussions critiques, cf. H. CAZELLES, dans A. ROBERT et A. FEUILLET, *Introduction à la Bible*, t. 1, p. 290-342. Il reste cependant que l'action historique de Moïse est mise en évidence à l'aide d'un procédé littéraire qui lui attribue directement la paternité des textes où se trouve développée la tradition issue de lui (cf. *infra*).

de la Loi : elle n'est pas chose purement humaine, mais Parole de Dieu; non seulement elle exprime la volonté de Dieu à l'égard de son peuple, mais son origine concrète la rattache à une inspiration d'en-haut et la lie étroitement à la révélation divine.

Telle est la façon dont l'Ancien Testament lui-même présente sa Torah, insistant sur son origine divine plutôt que sur ses conditionnements humains, sur son unité fondamentale plutôt que sur la diversité de ses matériaux ou sur son développement au cours des âges. Si la critique discerne là des schématisations certaines, il subsiste un fait fondamental : Moïse est au centre de toute la perspective; en lui se résument la vocation d'Israël, son statut religieux particulier, les règles qui en explicitent les exigences [1]. Les problèmes historiques et littéraires posés par les textes législatifs doivent s'entendre en fonction de cette donnée de base.

II. LES DIVERS ASPECTS DE LA LOI

La diversité de la Loi israélite peut être étudiée du point de vue des formes littéraires, en relevant dans les matériaux législatifs les différentes formulations utilisées pour exprimer les préceptes ou les défenses (formules casuistiques, apodictiques, etc...) [2]. Mais nous nous plaçons ici à un autre point de vue, moins formel que réel; nous songeons aux aspects fondamentaux de la vie du peuple de Dieu auxquels la Loi veut faire face. Si en effet son rapport étroit avec l'alliance lui assure une cohérence profonde en assignant une même fin à tous ses préceptes, il reste que cette fin est poursuivie par diverses voies [3] : la réglementation de la vie morale, celle des institutions civiles (sociales, économiques, politiques), celle des institutions cultuelles. Cette division tripartite de la Loi est classique chez les théologiens du moyen-âge; elle commande tout le traité *De Lege Veteri* de saint Thomas

[1] Cf. l'ouvrage collectif : *Moïse, l'homme de l'alliance* (numéro spécial des *Cahiers Sioniens*, 1954), Paris, 1955; notamment les articles de H. Cazelles, *Moïse devant l'histoire*, p. 11-28, et A. Gelin, *Moïse dans l'Ancien Testament*, p. 29-52. — G. von Rad, *Theologie des A.T.s*, t. 1, p. 288-294. — D'un point de vue juif : M. Buber, *Moïse*, tr. fr., Paris, 1957, p. 124-145.

[2] H. Cazelles, *Études sur le Code de l'alliance*, Paris, 1946, p. 109-116. — A. Alt, *Die Ursprung des israelitischen Rechts*, dans *Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israels*, t. 1, p. 278-332. — W. Kornfeld, *Studien zum Heiligkeistsgesetz*, Vienne, 1952, p. 33-68. — G. von Rad, *Studies in Deuteronomy*, Londres, 1953, p. 11-36. — H. Graf Reventlow, *Das Heiligkeitsgesetz formgeschichtlich untersucht*, Neukirchen, 1961. — S. Gevirtz, *West-Semitic Curses and the Problem of the Origins of Hebrew Law*, VT, 1961, p. 137-158.

[3] « Omnia praecepta legis veteris sunt unum secundum ordinem ad unum finem; sunt tamen multa secundum diversitatem eorum quæ ordinantur ad illum finem » (I^{a} II^{ae}, q. 99, art. 1, *in corp.*)

d'Aquin [1]. Si la première catégorie de préceptes (les commandements moraux) est de soi indépendante des structures particulières de l'Ancien Testament, les deux autres (dispositions juridiques et réglementations cultuelles) y sont au contraire étroitement liées.

I. LES COMMANDEMENTS MORAUX [2]

1. Notions générales

Quand on parle des commandements moraux de l'Ancien Testament, on songe tout de suite au Décalogue (Ex 20, 2-7; Dt 5, 6-22). Effectivement, la théologie classique les y ramène de façon systématique. C'est le cas, par exemple, dans la *Somme* de saint Thomas [3]. Il y aurait pourtant ici quelques distinctions à apporter. Tout d'abord, le Décalogue déborde la morale proprement dite, même si l'on rattache à celle-ci la vertu de religion que visent les premiers commandements [4]: l'une de ses prescriptions concerne en effet une disposition cultuelle relevant du droit positif, le sabbat. En outre, les préoccupations morales s'affirment aussi en beaucoup d'autres textes. En particulier, on les sent à l'arrière-plan des dispositions juridiques les plus variées, la morale sociale étant en quelque sorte l'âme du droit [5]. Bien mieux, la présence de commandements moraux au milieu des dispositions juridiques constitue l'une des caractéristiques originales des codes mosaïques. Par eux la Torah relève moins, littérairement parlant, du droit proprement dit que de l'enseignement sapientiel dont elle reprend

[1] Ia IIae, q. 99, art. 2-5. C'était déjà le cas dans le traité parallèle d'Alexandre de Halès, *Summa Theologiae*, 3, *2, inquisitio* 3.

[2] Ia IIae, q. 100. — Saint Augustin, *Contra Faustum*, lib. 15. — Hugues de Saint-Victor, *De sacramentis*, 1, *12*, 5-8 (PL, 76, 352-360). On trouvera une étude sur le sujet, au point de vue de la critique moderne, dans toutes les *Théologies de l'Ancien Testament:* W. Eichrodt, t. 2/3[4], p. 218-241; O. Procksch, p. 678-699; P. van Imschoot, t. 2, p. 95-197 et 216-277 (dans ce dernier paragraphe, les commandements moraux ne sont pas séparés des dispositions juridiques qui les précisent); T. C. Vriezen, p. 271-294; G. von Rad, t. 1, p. 192-202. - Cf. M. Buber, *Moïse*, tr. fr., p. 145-175. — J. Hempel, *Das Ethos des A.T.s*, Berlin, 1938. — E. Jacob, *Les bases théologiques de l'éthique dans l'Ancien Testament*, VTS, 7 Congrès d'Oxford, Leiden, 1960, p. 39-51. — E. Hammershaimb, *On the Ethics of the Prophets*, *ibid.*, p. 71-101. — G. Auzou, *De la servitude au service*, p. 279-316 (commentaire du Décalogue).

[3] Ia IIae, p. 100, art. 3 et 11.

[4] C'est la position de saint Thomas, IIa IIae, q. 81, art. 5: « Manifestum est quod Deus non comparatur ad virtutem religionis sicut materia vel objectum, sed sicut finis. Et ideo religio non est virtus theologica, cujus objectum est ultimis finis, sed est virtus moralis, cujus est esse circa ea quae sunt ad finem » (in corp.).

[5] P. van Imschoot, *Theol. de l'A.T.*, t. 1, p. 216-277.

les formules apodictiques [1], fort différentes des formules casuistiques qui dominent dans les législations parallèles. Pour s'en tenir au code de l'Alliance (Ex 20, 22—23, 33), certains articles casuistiques comme 21, 18 ss. sont accompagnés de préceptes à l'impératif où les préoccupations d'ordre moral sont souvent très sensibles (22, 20.21; 23, 1-3.6-9). Le même phénomène se retrouve dans les codifications plus récentes. Ainsi pour les prescriptions relatives à la justice sociale, soit dans le Deutéronome (Dt 24, 10-15), soit dans le Code de sainteté (Lev 19, 9-10.33-36). Il ne s'agit plus seulement, en ces textes, de régler la bonne marche de la société, mais d'inculquer aux hommes la pratique des vertus qui seules les établiront dans l'amitié de Dieu. Telle est aussi la finalité générale de toute la Loi [2]. Justice, religion (au sens général du terme), respect de la vie, de la dignité humaine, d'une certaine pureté sexuelle (cf. Lev 18, 6 ss.), de la vérité, représentent un idéal moral qui s'impose en vertu de la volonté de Dieu et qui pénètre dans toutes les dispositions juridiques à la manière d'un ferment.

Cet idéal moral n'est d'ailleurs pas exprimé seulement dans les sections législatives du Pentateuque. Sous des formes diverses, il reparaît dans des récits exemplaires comme l'histoire de Joseph [3] et beaucoup d'autres traditions anciennes, dans les discours sacerdotaux du Deutéronome (surtout Dt 6—11) et bon nombre d'exhortations prophétiques (par exemple Is 1; Os 4, 1-2; Jer 5, 26-28; Ez 18, 5 ss., etc.) [4], dans la plus grande partie des recueils sapientiaux (Prov., Jb., plusieurs psaumes, Sir., Tobie, Sg., etc.) [5], où la Torah est présentée comme la seule source de la véritable sagesse (cf. Dt 4, 6-8; Sir 24, 23...). Ainsi, pour avoir une idée complète et nuancée des commandements moraux renfermés dans la Torah, avec toutes les conséquences pratiques qui en découlent, il faut dépouiller l'ensemble des livres saints. Cependant, à l'examen, l'on constate que prophètes, prêtres, historiens et sages n'ont jamais entendu être des novateurs, mais au contraire les mainteneurs de l'authentique tradition mosaïque [6]. Certes,

[1] H. CAZELLES, *Études sur le code de l'alliance*, p. 112-113.

[2] « Intentio divinae legis est ut constituat principaliter amicitiam hominis ad Deum » (Ia IIae, q. 99, art. 2, in corp.).

[3] On sait que le caractère sapientiel de l'histoire de Joseph est particulièrement accentué, cf. G. VON RAD, *Josephsgeschichte und ältere Chokma*, VTS, 1 (Congrès de Copenhague). Leiden, 1953, p. 120-127.

[4] Sur ces genres littéraires, cf. AA. BENTZEN, *Introduction to the Old Testament*, t. 1, Copenhague, 1948, p. 198 ss., 207 ss.

[5] G. VON RAD, *Theologie des A.T.s*, t. 1, p. 368-438.

[6] La critique wellhausenienne du Pentateuque n'attachait guère son attention à ce caractère traditionnel des prophètes et de leurs contemporains. Axée sur une conception *a priori* de l'évolution religieuse d'Israël, elle voyait une opposition là où nous constatons seulement un approfondissement. Cf. P. GRELOT, dans A. ROBERT et A. FEUILLET, *Introduction à la Bible*, t. 1, p. 807, 809 ss., 816 s.

il est arrivé que, pour la sauver des périls présents et en assurer la perpétuité au milieu de l'évolution politique et sociale, ils l'approfondissent et en développent les données originelles; mais cela même montre qu'elle demeurait pour eux un terme de référence indispensable, tout autant que la doctrine de l'alliance elle-même. Si donc il est un peu artificiel de ramener à la lettre du Décalogue tous les préceptes moraux qu'on peut extraire des livres saints, celui-ci n'en demeure pas moins le cœur de la Loi, les autres livres n'apportant qu'une sorte d'orchestration ou, si l'on préfère, un vivant commentaire [1].

2. La loi morale de l'Ancien Testament et la loi naturelle

a) Identité des préceptes. — L'ordre moral des actes humains, tel qu'il est établi par la volonté du créateur, se trouve défini par une loi de nature que les théologiens du moyen-âge, développant certaines indications de l'époque patristique, ont clairement mise en relief [2]. En théorie, cette loi n'aurait pas besoin d'être révélée par Dieu au moyen de la Parole prophétique pour être connue de l'homme : la conscience humaine la manifeste, elle qui « tient lieu de Loi » aux païens eux-mêmes qui n'ont eu aucun contact avec la révélation (cf. Rom 2, 14-15) [3]. Or le contenu de cette loi naturelle, que toute conscience droite devrait connaître comme d'instinct, ne diffère pas des commandements moraux de l'Ancien Testament. Des deux côtés, les mêmes actes de vertu sont exigés, les mêmes vices réprimés, la même sagesse de vie inculquée. De ce point de vue, la Torah ne fait donc que reprendre à son compte les prescriptions de la morale naturelle [4]. Quand on songe qu'avant l'Ancien Testament et en-dehors de lui, la masse de l'humanité s'est trouvée providentiellement rangée sous un régime religieux dont la loi naturelle constituait une pièce maîtresse [5], on peut donc se demander si la situation des païens différait de celle des Juifs, puisque la loi naturelle et la loi mosaïque coïncidaient pratiquement sur un point aussi fondamental.

[1] Sur l'authenticité mosaïque du décalogue moral, voir H. H. Rowley, *Moïse et le Décalogue*, RHPR, 1952, p. 7-40. — P. van Imschoot, *Théol. de l'A.T.*, t. 2, p. 83-90. — J. J. Stamm, *Le Décalogue à la lumière des recherches contemporaines*, Cahiers théologiques, 43, Neuchâtel-Paris, 1959; *Dreissig Jahre Dekalogforschung*, dans *Theologische Rundschau*, 1961, p. 189-239 (état de la question dans la recherche des 30 dernières années).

[2] Ia IIae, q. 94. Sur le problème de la loi naturelle en théologie chrétienne, voir : J. Fuchs, *Le droit naturel, Essai théologique*, Tournai-Paris, 1960.

[3] Voir sur ce point les commentaires de l'épître aux Romains, *in loco* : M. J. Lagrange, EB, p. 48-50; J. Huby, VS, p. 115-126; O. Michel, MKNT, p. 68-70; A. Nygren, *Der Römerbrief*, Göttingen, 1954, p. 94-99.

[4] Ia IIae, q. 100, art. 1. — L. Thomassin, *De adventu Christi*, 1, 6.

[5] Cf. *supra*, p. 115-121. C. Journet, *L'économie de la Loi de nature*, RTh, 1961, p. 325-351 et 498-521.

b) Morale naturelle et révélation. - Voici pourtant une première différence. S'il est vrai qu'il y a dans la morale naturelle des préceptes généraux accessibles *en fait* à toutes les consciences parce qu'ils représentent des intuitions immédiates de la raison (ainsi le respect des parents, du bien d'autrui, de la vie, etc.), il y en a d'autres en face desquels le sens moral de l'homme hésite ou même se trouve fréquemment en défaut [1]. Les meilleurs soralistes de l'antiquité grecque ont souvent erré en matière de mora le exuelle, et plus d'un moraliste laïque de notre temps leur emboîte le pas, à partir du moment où il rompt avec une certaine tradition fondée sur la Loi mosaïque et évangélique. Même pour des préceptes généraux sur lesquels, en principe, tout le monde s'entend, il peut se faire, et il est arrivé en fait, qu'à certaines époques ou dans des civilisations entières, la conscience humaine s'obscurcisse et n'en découvre plus certaines exigences pratiques : combien de civilisations antiques ont accordé le droit de vie et de mort au père sur ses enfants, au maître sur ses esclaves! La raison humaine a donc besoin d'être guérie de ses erreurs pour connaître avec une parfaite justesse la loi naturelle elle-même.

C'est pourquoi la loi morale de l'Ancien Testament ne se présente pas comme un enseignement de sagesse naturelle acquis à l'aide des lumières de la raison. Il est fondé sur une révélation divine. Celle-ci avalise bien certaines données de l'antique sagesse orientale; mais elle en ajoute d'autres, ouvrant des perspectives inconnues jusque là, redressant ou complétant ce que la raison laissée à elle-même avait pu déjà découvrir. On reconnaît à ce trait que la Loi appartient à l'ordre du dessein de salut. Par elle, Dieu commence à venir en aide à l'homme pour le sauver de ses erreurs morales [2]; le Verbe de Dieu se penche sur le genre humain pour l'acheminer de loin vers sa guérison [3].

c) Morale naturelle et autorité divine. — Et voici une seconde différence entre la loi naturelle et celle de l'Ancien Testament. À s'en tenir à la première, la raison et la conscience pourraient apparaître comme l'autorité suprême qui impose à l'homme ses règles de conduite. Ainsi chez Aristote, chez les stoïciens ou chez bon nombre de philosophes modernes; même les sages

[1] Ia IIae, q. 94, art. 6.

[2] « Lex data est in auxilium; quod quidem tunc maxime populo necessarium fuit quando lex naturalis obscurari incipiebat propter exuberantiam peccatorum » (Ia IIae, q. 98, art. 5, in corp.).

[3] L. THOMASSIN, *De adventu Christi*, 1, 3 : « Adventabat, quin aderat jam Verbum Deus, sensimque et gradatim par incarnationis suae praeludia quaedam homini medebatur... Quid ergo sempiterna Lex Deus Verbum moliebatur, dum per Moysen aliasque sui praesultrices umbras praeciperet, nisi ut hoc primum medicinae suae beneficium vel invitis vel reluctantibus impigeret, quo minus pertinaces dehinc eos in reliqua curatione sibi praestaret? »

de l'ancien Orient faisaient souvent appel à l'expérience des générations passées et à la réflexion des gens sensés sans chercher pour leur sagesse une source transcendante [1]. A cet égard, la sagesse se montrait même parfois moins religieuse que le droit, dont les codes étaient confiés aux sanctuaires et passaient pour émaner des dieux eux-mêmes; il est vrai que les dieux, au jugement des sages, conservaient la prérogative de sanctionner la conduite morale de chaque homme en décidant de son destin.

La loi morale de l'Ancien Testament s'affirme, elle, religieuse par essence [2]. L'autorité à laquelle elle se réfère est exclusivement celle de Dieu, créateur et maître de l'homme. Sa sagesse et sa volonté déterminent seules ce qui est bien et ce qui est mal; la raison et la conscience ne font que constater l'existence d'une loi supérieure qui s'impose à elles. Si l'homme prétendait « connaître le bien et le mal » par lui-même, il commettrait la pire des usurpations, un péché de démesure qui l'opposerait à Dieu sur un point fondamental (cf. Gen 3) [3]. C'est pourquoi la motivation suprême que la révélation biblique impose à tous les actes humains n'est pas l'espérance d'une rémunération ou la peur d'un châtiment, quoique rémunération et châtiment soient des certitudes pratiques; ce n'est pas non plus le désir d'un Bien abstrait, si grand qu'il puisse apparaître. C'est uniquement l'autorité de Dieu (Lev 18, 5) [4], la crainte et l'amour qu'il inspire à ses adorateurs (Dt 6, 4. 13) [5].

3. La loi morale, institution divine positive

La coïncidence des commandements moraux de l'Ancien Testament avec la morale naturelle n'empêche donc pas la Torah d'appartenir à un autre ordre de réalités que celui de la « nature » humaine, à une autre économie que celle de la « loi naturelle ». Elle prend place dans le déroulement

[1] Dom H. DUESBERG, *Les scribes inspirés*, t. 1, Paris-Bruges, 1938, p. 79-126 : Doctrine contenue dans les sagesses orientales. Voir cependant p. 123-125 : la morale des anciens sages « fait leur part » aux puissances surnaturelles.

[2] En retour, la « connaissance de Yahveh » a des implications morales immédiates. Cf. O. PROCKSCH, *Theologie des A.T.s*, p. 614-618. Cf. par exemple, Os 4, 2 (qui peut renfermer des allusions au Décalogue).

[3] L'expression « connaissance du bien et du mal » donne lieu à discussion. Plutôt qu'à une signification cumulative (connaissance universelle, cf. 2 Sam 14, 17), nous songeons ici au discernement du bien et du mal (cf. Is 7, 15). La portée de Gen 3 rejoint ainsi des textes comme Is 5, 20 (et en contraste Am 5, 4. 6).

[4] W. ZIMMERLI, *Ich bin Jahwe*, dans *Geschichte und Altes Testament, Festschrift A.Alt*, Tübingen, 1953, p. 179-209. — G. VON RAD, *Theol. des A.T.s*, t. 1, p. 192-202.

[5] On notera la différence d'accent entre la motivation du Deutéronome et celle du Code de sainteté. Mais l'autorité du Dieu saint, rappelée par le second, conduit à cette « crainte » que le premier associe à l'amour. Crainte et amour sont inséparables. Cf. les *Théologies de l'Ancien Testament :* O. PROCKSCH, p. 610 ss. et 618 ss.; P. VAN IMSCHOOT, t. 2, p. 98 ss. et 105 ss.; W. EICHRODT, t. 2/3, p. 184-190 et 200-207.

du dessein de salut. Elle est une institution positive donnée aux hommes comme une grâce, en liaison avec l'alliance sinaïtique. Elle ouvre la voie à la restauration de la nature humaine déchue, par la lumière qu'elle projette déjà sur les exigences de l'ordre naturel. A ce titre, elle dépasse absolument les particularismes d'Israël; si Israël demeure encore seul à en bénéficier, sa portée est, dès le principe, virtuellement universelle : c'est en fonction d'elle que Dieu juge pareillement Israël et les nations païennes (par exemple : Gen 18, 16-21; Am 1, 3—2, 8).

Aussi est-il exclu que, sous son aspect moral, la loi de l'Ancien Testament doive être jamais abrogée. Le Nouveau Testament en apportera au contraire l'accomplissement (Mat 5, 17-19); la charité dont il fera le sous-bassement de toute la vie morale (Mt 22, 34-40 par.) sera « la plénitude de la Loi » (Rom 13, 8-10). Alors la loi naturelle, après avoir été intégrée au régime religieux préparatoire de la Loi, sera assumée en totalité et conduite à sa perfection par le régime définitif de la grâce.

II. LES DISPOSITIONS JURIDIQUES [1]

1. Notions générales

Visant à obtenir des hommes la pratique des vertus, les commandements moraux de l'Ancien Testament recouvrent d'une certain façon tous les actes humains, aussi bien dans les rapports sociaux que dans les comportements individuels. Mais la Torah ne se borne pas à cette perspective de moralité. Elle est donnée à un peuple, c'est-à-dire à une collectivité organisée ayant des structures définies (sociales, économiques, politiques). C'est ce peuple en tant que tel qu'elle entend sanctifier, en rendant ses structures mêmes conformes aux exigences divines. Les institutions civiles qui y règlent les rapports des hommes entre eux doivent être soumises, elles aussi, à des normes morales et religieuses, pour que la société soit juste et pour qu'on reconnaisse en elle le peuple avec lequel Dieu a contracté alliance. Tel est précisément l'objet des dispositions juridiques que renferme la Torah; elles précisent les exigences de la vertu commune de justice en fonction de l'organisation particulière d'Israël [2]. La justice, en effet, s'impose à tous les hommes comme une vertu générale; mais les obligations qui en découlent

[1] *Théologie de l'Ancien Testament :* O. PROCKSCH, p. 561 ss.; P. VAN IMSCHOOT, t. 2, p. 216-277; W. EICHRODT, t. 1, p. 33-52 (P. van Imschoot traite du droit et de la morale dans le même chapitre). — Du point de vue théologique, cf. I^a II^{ae}, q. 104-105.

[2] « Determinatio communis praecepti de justitia servanda inter homines determinatur per praecepta judicialia » (I^a II^{ae}, q. 99, art. 4, in corp.). — Sur cette conception de la « justice » dans l Ancien Testament, cf. O. PROCKSCH, *Theol. des A.T.s*, p. 568-577; G. VON RAD, *Theol. des A.T.s*, t. 1, p. 369-380.

ont besoin d'être concrétisées d'après les circonstances pratiques où chacun est appelé à vivre. La conscience humaine la présente comme un devoir; mais les détails de ce devoir sont à fixer dans des institutions positives qui incarnent le bien commun [1]. Les dispositions juridiques de la Torah ont partie liée avec les institutions civiles d'Israël.

De même que pour les commandements moraux, les renseignements sur cet aspect de l'Ancien Testament ne sont pas à chercher seulement dans les sections législatives du Pentateuque. Celles-ci conservent le droit écrit et codifié. Or, dans l'ancien Orient, celui-ci ne constituait jamais que la norme fixe d'un droit coutumier, transmis de siècle en siècle par l'usage, qui le débordait de toutes façons [2]. Effectivement, on trouve dans la Bible plus d'une allusion à des coutumes qui ne sont pas codifiées dans la Torah, soit qu'ayant été en vigueur à une époque ancienne elles soient ensuite tombées en désuétude, soit que l'occasion n'ait pas été donnée de les réglementer par une législation écrite. En outre, dans les codes, les institutions sont supposées connues plus que décrites en détail. Pour s'en représenter le fonctionnement, il faut donc chercher des matériaux dans les recueils de traditions anciennes et les livres historiques, chez les prophètes et chez les sages. Un simple exemple : une institution comme la royauté n'est explicitement visée que par six versets du Deutéronome (Dt 17, 14-20), qui en proposent une interprétation restrictive assez différente de ce que laisse supposer l'histoire de David et de Salomon [3]. Par contre, les livres historiques, les prophètes, les couches anciennes des Proverbes, certains Psaumes, nous renseignent sur elle assez abondamment, sans toutefois dissiper toutes les obscurités de la question.

2. Évolution et unité fondamentale du droit [4]

a) Évolution des institutions et du droit. L'étude comparative des textes montre à l'évidence qu'il y a eu en Israël, au cours des âges, une

[1] « In duobus consistit ratio praeceptorum judicialium, scilicet, ut pertineant ad ordinationem hominum ad invicem, et ut non habeant vim obligandi ex sola ratione sed ex institutione » (I^a II^{ae}, q. 104, art. 1, in corp.).

[2] Sur ce rapport du droit écrit et de la coutume à propos du cas précis du Code de l'alliance, voir H. CAZELLES, *Études sur le Code de l'alliance*, p. 128-129.

[3] Cette dualité d'attitudes à l'égard de l'institution royale se retrouve dans les deux traditions parallèles, également recueillies dans les livres de Samuel, qui rapportent sa fondation au temps de Saül. Cf. J. DELORME, dans A. ROBERT et A. FEUILLET, *Introduction à la Bible*, t. 1, p. 421-422. — 1 Sam 8, 11-17 est une caricature du « droit royal » qui n'est pas sans affinités avec Dt 17, 14-20.

[4] R. DE VAUX, *Les institutions de l'Ancien Testament*, t. 1, Paris, 1958 (Le nomadisme et ses survivances, Institutions familiales, Institutions civiles; bibliographie des questions traitées, aux pages 319-341). — J. PEDERSEN, *Israel, Its Life and Culture*, t. 1/2, p. 26-96, 263-410. — G. VON RAD, *Theol. des* A. T. s, t. 1, p. 13-109.

évolution sensible dans les structures sociales et, par voie de conséquence, dans les institutions et dans le droit. Les vieilles coutumes tribales, adaptées à la société nomade ou semi-nomade de l'époque patriarcale et des temps mosaïques [1], ont dû faire place à des dispositions juridiques plus complexes lorsqu'Israël s'adapta à la vie urbaine et agricole sur le sol de Canaan. Au simple point de vue de la constitution politique, la nation eut d'abord la forme d'une confédération de tribus [2], puis celle d'un état monarchique unitaire [7] bientôt scindé en deux royaumes, enfin celle d'une ethnie dispersée, protégée par un empire étranger qui lui garantissait autour de Jérusalem un foyer national assez exigu [3]; la restauration de l'état à l'époque hasmonéenne n'est qu'une parenthèse à l'intérieur de ce dernier statut [4]. On ne peut donc pas se représenter les institutions civiles du peuple de Dieu selon un patron uniforme déterminé une fois pour toutes; suivant l'époque considérée, le bien commun ne s'y traduit pas exactement de la même façon [5].

Ce qui subsiste du droit écrit reflète plus ou moins ces transformations successives de la société israélite. Les codes qu'on y trouve juxtaposés (Code de l'alliance, Ex 20, 22—23, 33; Code de sainteté, Lev 17—26; Code deutéronomique, Dt 12—28), sans parler des dispositions complémentaires dispersées un peu partout, ne répondent pas exactement aux mêmes problèmes pratiques. Leur confrontation avec les autres sources

[1] R. DE VAUX, *op. cit.*, p. 13-33.

M. NOTH, *Geschichte Israels*[2], p. 83-104. — J. BRIGHT, *A History of Israel*, p. 142-151.

[2] Sur le passage de la confédération de tribus à la monarchie centralisée, voir A. H. J. GUNNEWEG, *Sinaibund und Davidbund*, VT, 1960, p. 335-341. — Sur toute l'histoire de ce passage, J. BRIGHT, *A History of Israel*, p. 163-208.

[3] R. DE VAUX, *op. cit.*, p. 141-153.

[4] La monarchie hasmonéenne, qui cumulait sur la même tête les pouvoirs politiques, religieux et militaires, n'était guère conforme à la tradition juive. Cf. les appréciations de S. W. BARON, *Histoire d'Israël, Vie sociale et religieuse*, t. 1, Paris, 1956, p. 299-320. D'où une double opposition venue des milieux traditionalistes : opposition « sadoqite » (cf. textes de Qumrân), qui visait un souverain sacerdoce illégitime et corrompu; opposition pharisienne, qui visait une monarchie illégitime (non davidique).

[5] Le statut théocratique de l'ancienne ligue des tribus, retrouvé sous une forme rénovée par le Judaïsme post-exilien, est beaucoup plus fondamental que les institutions de l'époque monarchique (cf. R. DE VAUX, *op. cit.*, p. 153). Les Juifs de l'époque romaine en avaient nettement conscience : « Certains peuples ont remis le pouvoir politique suprême à des monarchies, d'autres à des oligarchies, d'autres encore au peuple. Mais notre législateur n'a été attiré par aucune de ces formes de gouvernement. Il a donné à sa constitution la forme de ce que — si l'on peut risquer un néologisme — on pourrait désigner du terme de théocratie. Toute souveraineté et toute autorité, il les a placées entre les mains de Dieu » (JOSÈPHE, *Contre Apion*, 2, *16*, 164-165; S. W. BARON, *op. cit.*, p. 301).

permet dans une certaine mesure à la critique de déterminer leurs dates respectives et les milieux où ils ont pris forme, encore que, sur ce point, les discussions ne soient pas closes et que, pour chaque code, il faille compter avec l'élaboration orale qui dut précéder la mise en écrit [1]. On voit que le problème n'est pas simple. Toujours est-il que la législation mosaïque s'est développée avec le temps [2]. Le contraire serait d'ailleurs étonnant, car il faudrait alors supposer, soit que la société de l'Ancien Testament fut une chose figée (ce que contredit son histoire mouvementée), soit qu'elle eut en main dès les époques reculées des textes législatifs sans intérêt pratique destinés aux siècles futurs (ce qui est criant d'invraisemblance et fort peu conforme aux lois providentielles du gouvernement divin).

b) Unité fondamentale de la Loi. — En dépit de ce fait, le droit de l'Ancien Testament manifeste à sa manière une grande stabilité. D'une époque à l'autre, d'un code à l'autre, il ne varie pas quant à ses principes fondamentaux; il ne perd jamais de vue sa finalité suprême, qui est de référer toutes les institutions nationales aux exigences générales de l'alliance. C'est par là en effet que ces institutions acquièrent leur sens et leur portée religieuse, de la même façon que le peuple d'Israël, communauté humaine semblable à ses voisines, possède grâce à l'alliance un caractère spécial qui la met à part des autres et l'en fait différer qualitativement.

Une telle visée, implicite dans le Code de l'alliance, est clairement définie par la législation deutéronomique (notamment dans les discours qui encadrent le code : Dt 4, 1-8; 6, 17-25; 7, 6, etc.) et par le Code de sainteté (Lev 18, 3-4; 19, 2). La raison de ce fait est aisée à comprendre : ces textes ont été rédigés à des époques où l'évolution des institutions mettait en question la permanence de la tradition israélite et la fidélité du peuple de Yahveh au pacte du Sinaï. Ce qui fait l'unité de la Loi, ce n'est donc ni son unité de rédaction littéraire, ni même la stricte coordination des textes

[1] Voir l'état de la question établi par H. CAZELLES, dans A. ROBERT et A. FEUILLET, *Introduction à la Bible*, t. 1, p. 343 ss. — W. EICHRODT, *Theol. des A.T.s*, t. 1, p. 42-52. — L'analyse de ce développement est plus poussée chez G. VON RAD, *Theol. des A.T.s*, t. 1, p. 188-278. Elle est pratiquement inexistante dans la *Théol. de l'A.T.* de P. VAN IMSCHOOT.

[2] Citons à ce propos la position officielle de la Commission Biblique en 1948 : « En ce qui concerne la composition du Pentateuque, dans le décret du 27 juin 1906, la commission biblique reconnaissait déjà que l'on pouvait affirmer que Moïse, pour composer son ouvrage, s'est servi de documents écrits ou de traditions orales, et admettre aussi des additions et modifications postérieures à Moïse. Il n'est plus personne aujourd'hui qui mette en doute l'existence de ces sources et n'admette un accroissement progressif des lois mosaïques dû aux conditions sociales et religieuses des temps postérieurs, progression qui se manifeste aussi dans les récits historiques » (*Lettre du Secrétaire de la C.B. à S. Em. le Cardinal Suhard, archevêque de Paris*, 16 janvier 1948; *Enchiridion Biblicum* [3], n° 580).

qu'elle a recueillis; c'est son homogénéité d'esprit et de but fondamental. Droit et institutions conservent la souplesse d'adaptation de la vie; mais leur principe vital demeure constamment le même: l'alliance mosaïque, l'idéal moral et religieux dont elle a fixé les normes.

3. Le droit de l'Ancien Testament et le droit divin positif

Sous son aspect moral, la Torah rejoignait une loi naturelle de valeur virtuellement universelle. Sous son aspect juridique, elle présente au contraire un caractère particulariste très accusé. Droit et institutions s'y adaptent aux conditions d'existence d'un petit peuple oriental, dont ils épousent la mentalité et le genre de vie pour en déterminer les statuts et le régime [1]. A cet égard, s'ils se conforment aux exigences du droit naturel, ils n'en sont cependant qu'une traduction particulière au milieu de cent autres possibles. Au point de vue politique, par exemple, des institutions comme l'assemblée des tribus (Jos 24) ou la monarchie davidique ne sauraient être présentées comme des normes générales imposées par Dieu à toute société humaine: en tout état de cause, elles demeurent d'application limitée. Quand Bossuet, dans sa *Politique tirée de l'Écriture Sainte*, y cherche les bases d'une philosophie politique justifiant les principes de la monarchie absolue, il sort complètement des perspectives de la révélation [2]. Plus sagement, saint Thomas se contente de remarquer que ces institutions réglaient convenablement le fonctionnement de la société israélite, à quelque point de vue qu'on se plaçât, parce qu'elles y assuraient le bien commun.

Cette conformité des institutions aux indications de la raison — ou, si l'on préfère, du droit naturel — ne les y rattache évidemment pas comme des conséquences inéluctables, énoncées une fois pour toutes. Elles relèvent donc du droit positif. Seulement — et c'est ici que se découvrent leur singularité — elles n'en expriment pas moins pour Israël la volonté de Dieu. Ce droit positif n'est pas d'ordre purement humain, comme celui des autres sociétés [3]. Il ne se rattache pas à la religion de façon très générale, comme devrait faire le nôtre et comme faisait, à sa manière, celui des sociétés anciennes qui mettaient leurs codes et leurs constitutions sous la garde de leurs dieux. *Il appartient à l'ordre de la révélation surnaturelle, il a sa place dans le dessein de salut.* Le droit divin positif prend lui-même temporairement

[1] Dans la Iª IIªe, q. 105, saint Thomas se préoccupe déjà d'analyser cette adaptation des *praecepta judicialia* aux besoins concrets de la société israélite. Son analyse ne tient évidemment pas compte de l'évolution des institutions et du droit; mais il ne serait pas difficile de la reprendre sur ces bases nouvelles.

[2] Cf. *supra*, p. 70. Même la théologie politique du moyen-âge n'était pas, sur ce point, exempte d'équivoques, cf. p. 51 ss.

[3] Sur les lois humaines positives, cf. Iª IIªe, q. 95-97.

cette forme particulière, parce que le peuple de Dieu, en vertu de l'alliance sinaïtique, a le peuple d'Israël pour support historique. Il en sera ainsi jusqu'à la venue du Christ.

Depuis le Christ, la situation s'est au contraire retournée. Le particularisme du droit israélite contribuait à mettre le peuple de Dieu à l'écart des autres nations; mais maintenant, le peuple de Dieu s'est ouvert à toutes les nations. C'est pourquoi la Torah, dans ses dispositions juridiques, a été abrogée [1]. Son inspiration profonde, complétée par la révélation chrétienne, subsiste dans le droit naturel auquel les institutions humaines de tous les peuples devraient se conformer; mais rien de plus. C'est en abattant la barrière des préceptes et des ordonnances que le Christ a rétabli l'unité des Juifs et des païens à l'intérieur de l'humanité nouvelle (Eph 2, 14-16). Il reste que, durant des siècles, ce droit maintenant caduc a représenté les exigences positives de Dieu à l'égard de son peuple. En l'étudiant, le chrétien doit donc chercher à apercevoir, par delà des dispositions qui n'avaient pas en elles-mêmes une valeur absolue et immuable, et par delà leur évolution même, la fin surnaturelle à laquelle elles étaient ordonnées par Dieu.

III. LES RÉGLEMENTATIONS CULTUELLES [2]

1. Notions générales

Avec les commandements moraux, qui règlent la conduite des individus, et les dispositions juridiques, qui déterminent l'ordre social en vue du bien commun, la Torah renferme des réglementations cultuelles. Celles-ci

[1] I^{a} II^{ae}, q. 104, art. 3. Saint Thomas rattache l'abrogation des dispositions juridiques de la Loi ancienne au changement de régime du peuple de Dieu. Mais il note bien que ces dispositions n'ont en elles-mêmes rien de contraire à l'ordre naturel, qu'elles avaient pour but de promouvoir. Rien donc n'empêcherait un état de les remettre en vigueur à ce titre; mais elles n'appartiendraient plus au droit divin: elles seraient du ressort des lois humaines.

[2] Le problème théologique des lois cultuelles est envisagé par saint Cyrille d'Alexandrie dans le *De adoratione in spiritu et veritate*, et par saint Augustin dans le *Contra Faustum* (notamment, ch. 6 et 18-19). Voir la synthèse théologique de saint Thomas, I^{a} II^{ae}, q. 101-103. — Études modernes menées à l'aide des méthodes critiques dans les diverses *Théologies de l'Ancien Testament*: O. PROCKSCH, p. 532-561; P. VAN IMSCHOOT, t. 2, p. 108-215; T. C. VRIEZEN, p. 236-259; W. EICHRODT, t. 1, p. 53-109; G. VON RAD, t. 1, p. 203-218. Des études de détail sur les divers aspects des réglementations cultuelles sont signalées dans ces ouvrages généraux et dans ceux qui seront cités *infra*, p. 184, note 4. Sur le problème particulier de l'attitude des prophètes à l'égard du culte, voir: T. CHARY, *Les prophètes et le culte après l'exil*, Paris-Tournai, 1955. — R. VUILLEMEUNIER, *La tradition d'Israël dans la prophétie d'Amos et d'Osée*, Neuchâtel-Paris, 1960. — R. HENTSCHKE, *Die Stellung der vorexilischen Schriftpropheten zum Kultus*, Berlin, 1957 (mais cf. les réserves de W. L. MORAN, Bi, 1960, p. 419-422).

ne concernent pas, à proprement parler, la vertu intérieure de religion, que l'on peut incorporer à la morale avec le premier commandement du Décalogue, en tant qu'elle oriente l'homme vers Dieu sa fin dernière, lui fait réaliser sa volonté et, par là, le met en communion avec lui et le « sanctifie » (cf. Lev 19, 2) [1]. Mais, pour exister de façon authentique, la vertu de religion a besoin d'être traduite extérieurement par des actes spéciaux qui constituent le culte [2]. Cela pour deux raisons. Tout d'abord, parce que l'homme est esprit et corps, et que le corps doit avoir sa part dans ce retour de l'homme à Dieu qu'est la religion véritable. Ensuite, parce que l'homme est un être social, et que la religion doit prendre forme visible et communautaire pour pouvoir sanctifier la société humaine en tant que telle. Ainsi, de même que les dispositions juridiques de la Torah précisaient les exigences concrètes de la vertu de justice pour le temps de l'Ancien Testament, de même les réglementations cultuelles déterminent, sous forme de préceptes particuliers, les prescriptions générales de la vertu de religion [3]. Ces préceptes sont évidemment en rapport avec tout un ensemble d'institutions cultuelles qui font partie du régime particulier donné par Dieu à Israël.

Contrairement à ce qui se passe pour les institutions civiles, les livres de l'Ancien Testament autres que le Pentateuque fournissent assez peu de matériaux pour étudier ces institutions. Ils renferment pourtant nombre d'allusions intéressantes, dispersées dans les compilations deutéronomistes (Jos., Jg., Sam., Rg.), dans l'œuvre du Chroniste (Chr., Esdr., Neh.), dans les recueils prophétiques (notamment chez Ézéchiel, v. g. chap. 40-48), dans le psautier. Sur cette base, on peut apprécier de façon assez correcte la diversité des institutions en cause et leur développement au cours des âges.

2. Diversité, évolution et unité du culte [4]

a) Diversité des institutions cultuelles. — Les institutions cultuelles réglementées par la Torah forment un ensemble complexe. Pour les étudier,

[1] Cf. *supra*, p. 173, note 4.

[2] Saint AUGUSTIN, *De civitate Dei*, 10, 5, 19. — « Ordinatur homo ad Deum non solum per interiores actus mentis, quae sunt credere, sperare et amare, sed etiam per exteriora opera, quibus homo divinam servitutem profitetur, et ista opera dicuntur ad cultum divinum pertinere » (Ia IIae, q. 99, art. 3, in corp.; cf. q. 101, art. 1). — D'un point de vue phénoménologique, voir G. VAN DER LEEUW, *La religion dans son essence et ses manifestations*, Paris, 1955, p. 332-526.

[3] « Colere Deum, cum sit actus virtutis, pertinet ad praeceptum morale; sed determinatio hujus praecepti, ut scilicet colatur talibus hostiis et talibus muneribus, hoc pertinet ad praecepta caeremonialia » (Ia IIae, q. 99, art. 3, ad 2).

[4] R. DE VAUX, *Les institutions de l'Ancien Testament*, t. 2, Paris, 1960. Voir encore les *Théologies de l'A.T.* citées p. 181, note 1, notamment W. EICHRODT, t. 1,

il est nécessaire de mettre un peu d'ordre dans leur diversité. On peut se placer à plusieurs points de vue pour établir des classifications capables de les embrasser toutes. L'ordre que l'on adopte ici répond à certaines exigences logiques, sur lesquelles l'histoire des religions et la théologie sont pratiquement d'accord. Dans son traité de la Loi ancienne, saint Thomas répartit les institutions religieuses en quatre grandes classes [1] dont on peut conserver la nomenclature : les sacrifices [2], actes suprêmes du culte par lesquels se réalise effectivement l'union des hommes avec Dieu; les choses saintes [3] *(sacra)*, c'est-à-dire les objets et les lieux qui se rapportent aux sacrifices et en permettent la réalisation; les sacrements [4], c'est-à-dire les rites qui possèdent une signification sacrée et qui visent à la sanctification des personnes (circoncision, repas pascal, rites de purification et de consécration, etc.); les observances [5] qui distinguent les fidèles des infidèles, par exemple les divers interdits du Code de pureté (Lev 11—15). A ces quatre classes, il convient néanmoins d'en ajouter une cinquième : celle des ministres du culte, dont saint Thomas traite à propos des choses saintes et des sacrements qui les consacrent [6]. Par contre, nous en disjoindrons ici les temps sacrés (classés parmi les choses saintes) : nous en traiterons dans le chapitre réservé à l'histoire, parce qu'ils sont en rapport très étroit avec la théologie biblique du temps [7].

b) Développement historique des institutions cultuelles. — Cette classification logique est purement formelle. Elle pourrait s'appliquer à n'importe quelle religion. En outre, elle laisse de côté un point important : comme les institutions civiles, les institutions cultuelles se sont développées et ont subi une évolution au cours des temps; les lois qui les règlent ont connu une évolution parallèle. De l'époque patriarcale à l'époque mosaïque, les textes bibliques eux-mêmes soulignent certaines modifications (ne serait-ce que l'institution de la Pâque) [8]. Pour les siècles suivants, l'étude est plus difficile à mener. Certes, en confrontant les divers ensembles de lois cultuelles du Pentateuque et en y joignant le témoignage des autres livres, on peut

p. 53-109 et G. von Rad, t. 1, p. 233-278 (sur le Code sacerdotal). Pour la période ancienne, voir E. Dhorme, *La religion des Hébreux nomades*, Bruxelles, 1937. — J. Pedersen, *Israel, Its Life and Culture*, t. 3/4, Copenhague, 1940.

[1] Ia IIae, q. 101, art. 4.

[2] Ia IIae, q. 102, art. 3. Bibliographie *infra*, p. 231, note 1.

[3] Ia IIae, q. 102, art. 4. Bibliographie *infra*, p. 232, note 4.

[4] Ia IIae, q. 102, art. 5. Bibliographie *infra*, p. 236 à 240, en note.

[5] Ia IIae, q. 102, art. 6. Bibliographie *infra*, p. 240 à 242, en note.

[6] Bibliographie *infra*, p. 228, note 5.

[7] Cf. *infra*, p. 293 s., 318 s.

[8] J. Pedersen, *Israël*, t. 3-4, p. 384-415. — P. van Imschoot, *Théol. de l'A.T.*, t. 2, p. 176 ss.

dans une certaine mesure retracer la courbe de cette évolution. Cependant, sur de nombreux points, l'entreprise se heurte à des difficultés multiples, car certaines compilations tardives ont conservé des matériaux tout à fait archaïques (comme le sacrifice de la vache rousse, Nb 19, ou le bouc émissaire, Lev 16) côte à côte avec des réglementations récentes (comme la seconde pâque de Nb 9, 1-14) [1]. Des traditions anciennes peuvent aussi nous parvenir sous la forme de réfections, amplifiées et adaptées à des temps nouveaux; par exemple, la description du tabernacle du désert dans le code sacerdotal (Ex 25—31 et 35—40) s'inspire sans doute de l'organisation cultuelle en usage dans le temple salomonien jusqu'à la captivité, mais elle n'en fait pas moins écho à d'authentiques souvenirs sur le sanctuaire confédéral de l'époque mosaïque (cf. Nb 10, 33-36) [2]. Pour retracer l'histoire des institutions et des lois cultuelles, il importe donc de ne pas vouloir lui appliquer des schémas préfabriqués, et d'être aussi sensible à ce qui demeure inchangé qu'à ce qui se modifie avec le temps [3]. Pratiquement, la question est encore à l'étude pour un bon nombre de points.

c) Unité fondamantale des institutions et des lois cultuelles. — En dépit de l'évolution qu'on vient de signaler, les lois et les institutions cultuelles de l'Ancien Testament gardent, de siècle en siècle, une profonde unité. Elles ne se développent pas au hasard des contingences historiques, ni de façon incontrôlée, mais à l'intérieur d'une solide tradition dont les éléments fondamentaux ont été fixés à l'époque du désert avant de s'implanter en Canaan. Cette tradition les lie étroitement au principe essentiel de l'alliance, qui détermine leur finalité; elle leur fournit des normes directrices qui dominent toutes leurs synthèses successives, quelle que soit la diversité ou l'âge relatif des éléments incorporés.

Par exemple, quand le Deutéronome énonce sous une forme rigoureuse le principe de l'unité de sanctuaire (Dt 12, 1-12), aussi étranger à la pratique de l'époque royale qu'à celle des temps patriarcaux, il est certain qu'il veut répondre aux besoins vitaux d'une époque où la pluralité des sanctuaires a favorisé en fait la décadence religieuse [4]. Il n'en faut pas conclure pourtant

[1] Sur ces réglementations récentes, voir P. GRELOT, *La dernière étape de la édaction sacerdotale*, VT, 1956, p. 174-189.

[2] Voir l'excursus de S. R. DRIVER, *The Book of Exodus*, CBSC, Cambridge, 1911, p. 426-432 (« The historical character of the Tent of Meeting as described by P »). Études de K. GALLING, dans BEER-GALLING, *Exodus*, HNT, p. 128-153, 165-179; G. VON RAD, *Zelt und Lade*, dans *Gesammelte Studien zum A.T.*, p. 109-129, et *Theol. des A.T.s*, p. 233 ss.; A. CLAMER, *Exode*, BPC, p. 216 ss.; R. DE VAUX, *Arche d'alliance et tente de réunion*, dans *A la rencontre de Dieu (Mémorial A. Gelin)*, Paris, 1961, p. 55-70.

[3] Cf. *supra*, p. 174, note 6.

[4] J. DELORME, dans A. ROBERT et A. FEUILLET, *Introduction à la Bible*, t. 1, p. 438 ss. — R. DE VAUX, *Les institutions de l'Ancien Testament*, t. 2, p. 175-186.

à une innovation absolue. En effet, c'est l'existence d'un sanctuaire confédéral [1], prolongeant celui du Sinaï parce qu'il renferme l'arche d'alliance (cf. Ex 24, 3-8; Nb 10, 33-36; Jos 8, 30-35 et 24, 1-28; Jg 1—6; 2 Sam 6; 1 Rg 5, 15—8, 66), qui porte alors toutes ses conséquences, et bientôt le principe passera dans les faits (2 Rg 22, 1—23, 37). La nouveauté prétendue ressemble donc, sous plus d'un rapport, à un retour aux origines; ou plutôt elle accentue l'importance d'un élément cultuel essentiel qui existait depuis les origines; mais entre temps, que d'éléments nouveaux ont été assimilés par le culte israélite!

C'est ainsi que la tradition issue de l'alliance sinaïtique joue un rôle régulateur et unificateur par rapport aux lois cultuelles. Le sanctuaire de l'arche est d'ailleurs le cadre où elle se transmet normalement [2], ce qui contribue encore à assurer sa stabilité. Car les peuples voisins ont aussi des coutumes et des institutions cultuelles, souvent apparentées à celles d'Israël par leurs dispositions concrètes (rites, etc.) [3]. Mais ces dernières ont un caractère à part, car elles visent à régler les comportements du « peuple saint » dans ses rapports avec le Dieu unique qui lui a donné son alliance, et c'est de là que découlent leur sens et leur valeur.

3. Le culte de l'Ancien Testament et le droit divin positif

Tout comme le droit civil, les lois et les institutions cultuelles de l'Ancien Testament présentent un caractère particulariste très accusé. Sans doute, on y retrouve des gestes et des rites qui sont communs à toutes les religions et dont le symbolisme est universellement accessible parce qu'il s'enracine dans les profondeurs de la nature humaine [4]. Mais par ailleurs,

[1] L'importance de ce sanctuaire confédéral à l'époque des Juges a été mise en relief, en particulier, par les études de M. NOTH, *Geschichte Israels*[2], p. 94 ss. (en trad. fr., p. 108 ss.).

[2] Le rapport étroit entre les sanctuaires et les recits de l'histoire sainte, compris comme des *Kultlegenden*, a été spécialement souligné par G. VON RAD : *Das formgeschichtliche Problem des Hexateuch*, dans *Gesammelte Studien zum A.T.*, Munich, 1958, p. 9 ss. (cf. *Das Erste Buch Mose*, ATD, p. 7-16). Appliqué au récit de la sortie d'Égypte comme à celui de l'alliance sinaïtique, il nous conduit dans l'ambiance du sanctuaire central de l'amphictyonie israélite au temps des Juges (*ibid.*, p. 10). La même chose peut être dite des lois, étant donnée la présence des « tables de la Loi » dans l'arche d'alliance et la spécialisation des prêtres dans l'énonciation du droit.

[3] L'étude comparative a été fréquemment reprise depuis que les découvertes archéologiques et le déchiffrement des textes anciens ont enrichi considérablement le matériel sur lequel elle se fonde. Voir déjà M. J. LAGRANGE, *Études sur les religions sémitiques*[2], Paris, 1905. — Synthèse récente (d'ampleur plus limitée dans l'analyse des divers rites) : W. F. ALBRIGHT, *From the Stone Age to Christianity*, Baltimore, 1946, (tr. fr. : *De l'âge de pierre à la chrétienté*, Paris, 1951).

[4] Sur cette symbolique religieuse générale, voir M. ELIADE, *Traité d'histoire des religions*, Paris, 1949.

ce culte porte l'empreinte de la civilisation sémitique, du terroir palestinien, des activités pastorales et agricoles auxquelles les Israélites se sont adonnés au cours de leur histoire. Un rite d'agrégation sociale comme la circoncision, de vieux tabous comme ceux qu'a recueillis le Code de pureté, ne sauraient prétendre à l'universalité. Le fait même qu'ils visaient explicitement à distinguer Israël des peuples voisins, avec lesquels il ne se reconnaissait ni parenté d'origine ni affinité spirituelle, suffit à le montrer. Leur sanction par la législation est donc uniquement affaire de droit positif, et le même principe peut être appliqué à l'ensemble des institutions cultuelles.

Mais, ici encore, il ne s'agit pas d'un droit purement humain, librement déterminé par les autorités sociales pour des motifs d'ordre naturel. Comme dans le cas du droit civil, les réglementations cultuelles expriment pour Israël la volonté expresse de Dieu, et c'est à ce titre qu'elles fixent la forme des rites et les comportements religieux. Il s'agit donc de droit divin positif. Il est d'ailleurs certain que les institutions cultuelles sanctionnées par la Torah n'ont pas repris sans réserve ni discrimination les cérémonies en usage dans le milieu ambiant; elles ont purifié, réinterprété de vieux gestes consacrés par une tradition séculaire; elles ont en quelque sorte *recréé* le culte, à partir de matériaux anciens, mais en fonction d'une disposition nouvelle révélée par Dieu et sanctionnée par l'alliance mosaïque.

Ce droit divin positif était destiné à être abrogé un jour. Obligatoire en raison de son origine, il était transitoire comme l'ensemble du régime religieux auquel il appartenait. Ce n'était pas seulement une question de particularisme. En effet, même le culte chrétien, dans ses gestes religieux les plus essentiels, reste marqué lui aussi par une civilisation et par un terroir : le pain et le vin eucharistiques sont des produits agricoles méditerranéens, non une nourriture et une boisson quelconque. Mais cette fois, le particularisme ne fait que marquer le rattachement du culte nouveau au fait dont il tire son contenu réel et sa valeur : l'incarnation du Fils de Dieu et sa mort sacrificielle en un temps et un lieu donnés. Pain et vin eucharistiques en sont comme les attestations indirectes. Leur emploi n'entend pas donner une valeur générale aux symboles cultuels de la civilisation méditerranéenne; il souligne seulement le réalisme historique d'une religion qui n'a atteint à l'universalité que par la médiation d'un événement advenu au cœur de l'histoire méditerranéenne. Le culte de l'Ancien Testament n'en est pas encore là. Il ne fait que tendre à la réalisation de cette religion véritable, sans pouvoir encore par lui-même ni sanctifier vraiment les hommes, ni les relier efficacement à Dieu (Heb 10, 1-3). C'est pour cela qu'il est appelé à disparaître, comme l'ombre s'efface devant la réalité (Col 2, 16-17). L'abrogation, par le Nouveau Testament, de tout le culte

ancien n'a pas d'autre raison d'être [1]. Néanmoins le chrétien qui l'étudie ne doit pas le déprécier puisque, jusqu'au Christ, il a été l'expression, sanctionnée par Dieu, d'une religion authentique, quoique imparfaite, dans le peuple qui était déjà un « royaume sacerdotal » (Ex 19, 6).

III. ORIGINE DIVINE DE LA LOI

La Loi de l'Ancien Testament forme donc un ensemble solidement charpenté, qui recouvre tous les domaines de l'activité humaine. Elle règle la vie du peuple de Dieu au nom de l'autorité divine, car, sous ses divers aspects, elle est liée à l'alliance sinaïtique. Ici cependant on ne peut éluder deux difficultés : comment l'autorité divine de la Loi est-elle conciliable avec l'origine humaine des matériaux qui y sont mis en œuvre, et avec son évolution au cours des âges ?

1. ORIGINE DES MATÉRIAUX MIS EN ŒUVRE DANS LA LOI

Comme on l'a vu plus haut, ni en matière de morale, ni en matière de droit, ni en matière de culte, la Loi ne constitue un commencement absolu : la morale reprend les préceptes de la Loi naturelle; les institutions civiles et religieuses puisent abondamment dans la tradition ancestrale et dans les civilisations d'alentour. Comment peut-on parler de droit divin positif quand il y a emprunt manifeste de tant d'éléments humains, les uns d'ordre très général, comme les préceptes de la morale naturelle, les autres très particuliers au contraire, comme les coutumes ou les rites du milieu sémitique ? Où découvre-t-on en tout cela les marques d'une intervention transcendante qui permettrait de reconnaître un authentique droit divin ? Ces marques existent pourtant, et il est indispensable de les identifier clairement.

1. Apports originaux

Il faut noter avant tout les apports originaux pour lesquels on ne peut parler d'emprunt. Ils apparaissent mieux quand on regarde l'Ancien Testament dans son ensemble avant de passer à l'examen de ses infimes détails. La morale naturelle est affirmée avec plus de correction et d'affinement

[1] Cf. Ia IIae, q. 103, art. 3-4. Saint Thomas souligne le fait que l'abrogation des préceptes juridiques et des préceptes cultuels n'a pas la même raison d'être. Les préceptes cultuels abrogés sont devenus en eux-mêmes *mortifera* pour celui qui, s'y attachant, rejetterait équivalemment la foi au Christ, notre seul sanctificateur (comparer p. 183, note 1).

dans le Décalogue et dans ses commentaires inspirés que dans toute l'œuvre des sages antiques. Le monothéisme moral domine l'édifice entier des institutions cultuelles [1], auxquelles il impose une réforme radicale des rites idolâtres ou licencieux, et un souci de religion intérieure sans commune mesure avec les autres cultes de l'ancien Orient. Les exigences de l'alliance sinaïtique imprègnent progressivement le droit et les institutions civiles, auxquelles elles inspirent un respect de la personne, un idéal familial, un souci de justice sociale, qui tranchent encore sur le milieu ambiant. Ces éléments, qui sont les fondements mêmes de la religion d'Israël, ne sont pris nulle part ailleurs : ils ont vu le jour dans le peuple de Dieu lui-même; ils sont le fruit direct de la révélation.

On notera qu'ils sont tous liés au principe de l'alliance. Or ce dernier confère lui-même à la religion d'Israël une forme originale au milieu de toutes les religions d'alentour [2]. Il explique son lien à l'histoire, son exclusivisme, son intolérance. A lui seul, il pose un problème capital : si rien, avant la tradition mosaïque, n'annonçait cette forme de religion qui lie un peuple entier au Dieu unique et personnel, en lui imposant un culte et un droit dont la morale la plus haute constitue le cœur, comment expliquer l'apparition d'un phénomène aussi nouveau en histoire des religions [3] ?

2. Discernement critique dans les emprunts

Passons maintenant aux éléments de détail où l'emprunt humain est discernable. N'offrent-ils à leur tout aucun caractère particulier? Comme on l'a déjà signalé, les emprunts ne sont jamais effectués sans discernement ni critique. Le principe assimilateur de cette religion est exigeant et sourcilleux. Ce qu'elle retient des matériaux fournis par la tradition plus ancienne ou par le milieu ambiant, est élagué, purifié, rectifié, et parfois réinterprété complètement en fonction de la doctrine de l'alliance et de ce qui s'y rattache directement.

Prenons-en deux exemples. Dans le domaine des institutions civiles, la monarchie paraît inassimilable tant qu'elle n'est qu'une institution « comme en ont les autres nations » (1 Sam 8, 5). Si finalement elle est incorporée aux institutions nationales, elle y demeure soumise à des exigences supérieures qui limitent sérieusement sa liberté d'action (cf. Dt 17, 14-20) Les abus auxquels elle donne lieu suscitent régulièrement des oppositions

[1] G. von Rad, *Theologie des A.T.s*, p. 203 ss. (sur le premier commandement et la sainteté jalouse de Dieu).

[2] Cf. *supra*, p. 137-138.

[3] Cette nouveauté est bien marquée par W. F. Albright, *From the Stone Age to christianity : Monotheism and the Historical Process*[3] (cf. p. 187, note 3).

farouches, moins politiques que religieuses. Bref l'institution théocratique fondamentale a transformé radicalement le sens que l'ancien Orient donnait à la royauté sacrale [1]; aussi la disparition de la monarchie n'empêchera-t-elle pas Israël de survivre à la ruine de son état. Tournons-nous vers les institutions religieuses. Celles-ci reprennent plus d'un rite fort ancien, telles l'offrande des premiers-nés et celle des prémices agricoles (cf. Gen 4, 3-4 [2]), Or la consécration à Dieu des premiers-nés exclut positivement la coutume cananéenne des sacrifices d'enfants (Ex 13, 2. 11-13; 34, 19-20; cf. Gen 22) [3], et les deux rites sont réinterprétés en fonction de l'histoire sainte [4] qui concerne exclusivement le peuple de Dieu : le rachat des enfants premiers-nés rappelle la sortie d'Égypte (Ex 13, 14-15; cf. 4, 22-23) et l'offrande des prémices rappelle la prise de possession de la terre promise (Dt 26, 1-11). Ces exemples caractérisent bien le plan où se situent les emprunts dans la tradition israélite : ils aboutissent à des re-créations originales.

Que ce ne soit pas là le résultat de la simple évolution historique ou la marque d'un génie assimilateur particulièrement affirmé, c'est ce que prouve l'écart toujours observable entre les principes et les faits. Par sa pente naturelle, le peuple d'Israël se fût fort bien accommodé du syncrétisme religieux qui était en usage dans toutes les civilisations environnantes, sans exception. Contre ce penchant spontané, les défenseurs de l'authentique tradition ont dû livrer un combat très dur et très long, soit au temps des Juges [5], soit durant

[1] Sur le sens de la monarchie israélite, voir les *Théologies de l'Ancien Testament* : O. PROCKSCH, p. 118-128; W. EICHRODT, t. 1, p. 295-308; G. VON RAD, t. 1, t. 1, p. 48 ss., 304 ss. — S. MOWINCKEL, *He that comes*, Oxford, 1956, p. 21-95 (noter spécialement la conclusion, p. 94-95). — Le contraste entre la conception hébraïque de la royauté et celles de l'ancien Orient est souligné par H. FRANKFORT, *La royauté et les dieux*, Paris, 1951 (tr. fr.), p. 426 ss.; par J. DE FRAINE, *L'aspect religieux de la royauté israélite, L'institution monarchique dans l'Ancien Testament et dans les textes mésopotamiens*, Rome, 1954. Étude très fouillée de la question et essai de mise au point : K. H. BERNHARDT, *Das Problem des Königsideologie im Alten Testament*, VTS, 8, Leiden, 1961 (avec bibliographie exhaustive). Voir *infra*, p. 224 et 228-230.

[2] En attribuant l'initiative de ces deux rites à Caïn et Abel, initiateurs de la vie agricole et de la vie pastorale, le narrateur yahviste souligne à sa manière leur antiquité. Sur le genre littéraire de ces pages, voir les remarques faites *supra*, p. 115 s.

[3] A. GEORGE, *Le sacrifice d'Abraham, Essai sur les diverses intentions de ses narrateurs*, dans *Études de critique et d'histoire religieuse* (= *Mélanges L. Vaganay*), Lyon, 1948, p. 97-110.

[4] On reviendra plus loin sur cette réinterprétation des rites et des temps sacrés en fonction de l'histoire sainte dont ils deviennent les mémoriaux, cf. *infra*, p. 318 s

[5] Le fait est souligné par le livre des Juges, qui interprète toute l'histoire de la période en fonction de ce conflit religieux (cf. Jg 2, 11-23). Voir sur ce point les histoires d'Israël : L. DESNOYERS, *Histoire du peuple hébreu des Juges à la captivité*, t. 1, p. 269-345. — A. LODS, *Israël, Des origines au milieu du VIIIe siècle*, p. 465-477.

la période monarchique [1]. Les discernements critiques que la tradition rendait obligatoire ne s'imposèrent finalement qu'en allant à contre-courant de la tendance générale. Seul le dynamisme puissant de cette tradition put ainsi conférer une signification nouvelle aux éléments d'emprunt qui venaient l'enrichir, en fonction de la synthèse bien affirmée où ils devaient prendre place.

3. Rôle des inspirés

Toutes ces constatations montrent que le problème des emprunts est secondaire par rapport à cet autre problème : d'où viennent les éléments spécifiques qui donnent à la religion de l'Ancien Testament sa physionomie propre et servent à réinterpréter les éléments pris ailleurs ? Ici, il faut se rendre à l'évidence : ces éléments spécifiques ne viennent pas d'une collectivité anonyme soumise sans condition aux fluctuations de l'histoire, mais de personnalités possédant en commun ce caractère particulier d'être des inspirés, des *prophètes* au sens large du terme [2]. Les dominant tous, Moïse est le responsable historique de l'alliance sinaïtique et l'initiateur de la législation ; aussi celle-ci se développe-t-elle dans son sillage et sous son ombre. C'est à cela que l'origine divine de la Loi se laisse reconnaître en dernier ressort.

II. DÉVELOPPEMENT ET ÉVOLUTION DU DROIT

C'est pourtant sur ce point que surgit la seconde difficulté. Jusqu'à l'avènement de la critique moderne, l'opinion traditionnelle regardait Moïse comme l'unique auteur littéraire du Pentateuque tout entier [3]. C'est à ce titre qu'il couvrait toute la Torah de son autorité d'inspiré ; à lui seul, il lui assurait son caractère de droit divin positif. La critique oblige à envisager, pour l'origine littéraire du Pentateuque, des solutions plus nuancées [4]. L'hypothèse des scribes de Moïse, travaillant sous sa direction, est largement dépassée depuis longtemps [5]. En fait, il est certain que les institutions civiles et religieuses ont connu une évolution, même s'il est

[1] Tel est encore le point de vue de l'historien deutéronomique, qui apprécie tous les rois en fonction du critère que lui fournit la réforme de Josias. Sur les conflits religieux de l'époque, voir par exemple : O. Procksch, *Theol. des A.T.s*, p. 136-144 (conflits du IXe siècle). — A. Lods, *Les prophètes d'Israël*, p. 139-148 (le syncrétisme du VIIe siècle).

[2] *Supra*, p. 126-128.

[3] H. Cazelles, dans A. Robert et A. Feuillet, *Introduction à la Bible*, t. 1, p. 290 s.

[4] Sur l'histoire de ces solutions dans la critique moderne, cf. R. Smend, *Das Mosebild von Heinrich Ewald bis Martin Noth*, Tübingen, 1959.

[5] Cette hypothèse était déclarée admissible par la réponse de la *Commission Biblique*, en date du 27 juin 1906 (*Enchiridion Biblicum*[3], p. 73 ; cf. *Introduction à la Bible*, t. 1, p. 312).

difficile d'en retracer exactement toutes les étapes; le droit s'est développé parallèlement, non seulement dans la tradition orale qu'a recueillie finalement le rabbinisme, mais dans les textes mêmes qui constituent le Pentateuque [1]. Comment l'autorité de Moïse couvrirait-elle encore tout ce travail postérieur à lui?

1. Moïse et la tradition mosaïque

Un premier élément de solution est fourni par l'histoire du Pentateuque elle-même. Les textes qui y sont rassemblés ne sont pas un amalgame dénué d'unité. Ils ne témoignent pas — quoi qu'en ait dit l'école de Wellhausen — d'une évolution religieuse répondant au schéma « polythéisme — monolâtrie — monothéisme » [2]. Ils s'inscrivent à l'intérieur d'une tradition très forte, qui

[1] Notons que la réponse 3 de la *Commission Biblique* n'écartait pas l'hypothèse des compléments « salva substantialiter mosaica authentia et integritate Pentateuchi » (*ibid., loc. cit.*). La lettre du Secrétaire de la C.B. au Cardinal Suhard (1948) considérait comme universellement admis « l'accroissement progressif des lois mosaïques » et la « progression (qui) se manifeste aussi dans les récits historiques » (*Ibid.*, p. 339; texte dans *Ench. Bibl.*[3], n° 580). Entre les deux documents, la façon de concevoir la « substance du Pentateuque » s'est précisée chez les exégètes catholiques, à mesure que les deux questions de l'action *historique* de Moïse et de son activité *littéraire* étaient mieux distinguées l'une de l'autre. La « substance du Pentateuque » pourrait demeurer mosaïque même si Moïse n'était littérairement responsable que de fragments minimes de ses livres, car cette « substance » est à chercher avant tout dans la doctrine sous-jacente à l'alliance sinaïtique, doctrine qui fournit les principes fondamentaux du culte et du droit dans le Pentateuque entier, et qui préside par ailleurs à la mise en forme des sections narratives. — Une interprétation restrictive de la lettre du Secrétaire de la C.B. a été proposée récemment par B. MARIANI, *Introductio in libros sacros Veteris Testamenti*, Rome, 1958, p. 119 ss.: la progression des lois après l'époque de Moïse devrait s'entendre uniquement de la tradition recueillie finalement dans la littérature rabbinique. Cette position a été sévèrement critiquée par L. ALONSO-SCHÖKEL, Bi, 1958, p. 499-502; P. G. DUNCKER, *Angelicum*, 1959, p. 51-63; J. ZIEGLER, BZ, 1960, p. 137 ss.

[2] Dans cette évolution, le monothéisme n'apparaîtrait qu'avec les grands prophètes, notamment le second Isaïe: « De la monolâtrie de l'ancien Israël est sorti le monothéisme prophétique » (A. LODS, *Israël*, p. 364). C'est trop peu dire: le monothéisme était déjà au point de départ. Cf. W. F. ALBRIGHT, *From the Stone Age to Christianity*, p. 207: « En terminant ce chapitre, nous devons encore répondre à une question: Moïse était-il un véritable monothéiste? Si l'on entend par monothéiste un penseur qui a des vues spécifiquement semblables à celles de Philon le Juif ou de Rabbi Aqiba, de saint Paul ou de saint Augustin, de Mahomet ou de Maïmonide, de saint Thomas ou de Calvin, de Mordecai Kaplan ou de H. N. Wieman, Moïse n'en était pas un. Si, d'autre part, le terme monothéiste désigne un homme qui enseigne l'existence d'un seul Dieu, créateur de tout, source de la justice, également puissant en Égypte, dans le désert et en Palestine, sans sexe ni mythologie, humain d'aspect, quoique il ne puisse être vu par l'œil d'aucun homme ni être représenté sous aucune forme, — alors le fondateur du Yahvisme était certainement monothéiste. » Autrement dit: l'affirmation pratique du monothéisme a devancé son élaboration spéculative, mais elle la contenait implicitement. — Notons que même A. Lods reconnaît les autres traits originaux du mosaïsme: inspiration morale de la Torah, caractère historique de la religion, rôle essentiel de l'alliance à son origine (*Israël*, p. 362-364).

connaît un développement normal au contact des événements historiques. L'importance de cette tradition, que nous avons soulignée à diverses reprises, permet de mesurer l'influence historique de Moïse : avec l'alliance sinaïtique, celui-ci a posé des principes fondamentaux qui domineront sans cesse la vie d'Israël. Si le droit s'est développé et si ses dispositions pratiques ont évolué, ce fut justement pour que les principes mosaïques continuent d'exercer leur action normative sur une société dont les structures se transformaient et qui devait résoudre des problèmes nouveaux. On s'explique dès lors pourquoi ceux qui, au cours des siècles, révisèrent le droit pour l'adapter à leur époque, s'effacèrent toujours derrière la personnalité de l'unique législateur. Eux non plus n'ambitionnèrent jamais rien d'autre que d'être, à leur façon, des « scribes de Moïse » et de conserver vivante sa tradition.

2. Le charisme d'inspiration

En outre, on doit se souvenir que l'action de l'Esprit-Saint, dans l'Ancien Testament, n'a pas passé seulement par le canal de quelques grands hommes comme Moïse. Après la mort de celui-ci, le peuple de Dieu a continué d'avoir à sa tête des Anciens qui gouvernaient le peuple à son exemple [1], des chefs charismatiques qui poursuivaient sa tâche historique, des prêtres dont c'était la fonction de « dire le droit » (cf. les prêtres-lévites de Dt 17, 8-13) et de conserver les rites traditionnels, des prophètes qui continuaient de proclamer la Parole de Dieu comme Moïse l'avait fait en son temps. Quand on parle de l'inspiration divine, on songe essentiellement aux prophètes au sens strict du mot [2]; c'est trop la restreindre. A condition de la comprendre d'une façon assez souple et de ne pas l'enfermer dans des limites trop étroites, on la retrouve aussi bien à la source de l'action menée par ces hommes obscurs qui se firent, à tous les plans, les mainteneurs de la tradition mosaïque [3]. Bien plus, grâce à cette application particulière du

[1] Sur l'institution des Anciens, voir Ex 18, 13-26. À ces Anciens est justement attribuée une participation à l'Esprit qui repose sur Moïse, cf. Nb 11, 16-17. 24-29.

[2] À s'en tenir au langage de l'A.T., l'Esprit agit en beaucoup d'autres personnages que les prophètes; cf. P. VAN IMSCHOOT, *Théologie de l'A.T.*, t. 1, p. 183-194. L'emploi restrictif du terme « inspiration » ne peut donc se prévaloir de l'A.T. D'autre part, dans le N.T., les charismes attribués à l'Esprit sont des plus divers (1 Cor 12, 8-11). Là encore, l'emploi scripturaire du terme ne favorise pas son interprétation restrictive. L'acception du terme en théologie a d'ailleurs varié avec le temps (voir sur ce point P. BENOIT, dans *La prophétie, Somme théologique*, éd. de la Revue des Jeunes, p. 277-282).

[3] Précisons bien qu'il ne s'agit pas ici d'*inspiration* collective, mais individuelle. L'*assistance* de l'Esprit accordée au peuple de Dieu en tant que tel, dès l'A.T., n'en demeure pas moins un fait certain, analogue (à un degré inférieur) à celle que l'Esprit apporte à l'Église. La relation étroite entre cette *assistance* donnée à la communauté et l'*inspiration* individuelle de ceux qui en furent les guides authentiques, est tout aussi certaine : celle-ci a été le moyen de celle-là. Cf. P. BENOIT, *Les analogies de l'inspiration*, dans *Sacra Pagina* (Congrès Biblique de Louvain), t. 1, Gembloux-Paris, 1959, p. 86-99.

charisme général de « prophétie » qu'est l'inspiration scripturaire [1], leur œuvre a trouvé place dans le recueil des livres saints. En sauvegardant la tradition authentique, ces hommes ont contribué, sous la motion de l'Esprit-Saint, à en approfondir et à en affiner les données.

Le texte actuel de la Torah, qui témoigne à la fois de son origine première et de ses développements successifs, se trouve ainsi couvert par l'autorité divine à tous les niveaux de sa composition littéraire. Étudier avec toute la précision possible l'histoire de sa formation, ce n'est donc ni mettre en doute le rôle historique de Moïse à son point de départ, ni ruiner le caractère de droit divin positif qui s'attache à tous ses éléments constitutifs. C'est seulement suivre de plus près à la trace l'action de Dieu dans l'histoire de son peuple — l'action cachée du Verbe qui parla par tant d'envoyés successifs, inspirés par le même Esprit divin, avant de se faire homme en Jésus-Christ.

§ II. LE RÔLE DE LA LOI ANCIENNE DANS LE DESSEIN DE SALUT

Il nous faut maintenant préciser le rôle de la Loi ancienne dans le dessein de salut. Ce rôle est double : 1) les préceptes de la Loi, à quelque catégorie qu'ils appartiennent, ont un rôle pédagogique pour préparer les hommes à la venue du Christ; 2) les institutions légales, civiles aussi bien que religieuses, ont une portée figurative qui annonce de façon voilée, par mode de symbole, les réalités du Nouveau Testament et leur consommation céleste [2].

[1] Sur l'inspiration scripturaire, voir P. Benoit, *La Prophétie*, p. 293-340. Ici encore, l'inspiration scripturaire est un charisme individuel. Cependant, celui-ci n'est pas sans rapport avec l'assistance accordée à la communauté pour conserver authentiquement dans sa tradition la doctrine révélée. Le fait qu'un livre dépende d'une tradition ainsi *assistée* par Dieu ne suffit évidemment pas à lui conférer le caractère de livre *inspiré;* mais le but de l'inspiration scripturaire peut être simplement de fixer par écrit, avec la garantie divine, la doctrine recueillie dans la tradition. Les deux problèmes sont mal distingués par J. L. McKenzie, *The Social character of Inspiration*, CBQ, 1962, p. 115-124.

[2] Ce double rôle est excellemment exprimé par la *Summa Sententiarum* recueillie dans les œuvres d'Hugues de Saint-Victor : « Lex scripta ideo data est ut repararet legem naturalem et reviviscere faceret quae per peccatum abolita erant, et ut populum rudem legalibus figuris ad futuram veritatem praepararet. Primum efficit per naturalia decem praecepta; secundum per figurativa, ut de agno pascali et similibus » (*Summa Sententiarum*, 2, 2, PL, 176, 120). Il faut préciser seulement que les « figures » ne sont pas dans les préceptes, mais dans les institutions qu'ils réglementent.

I. LE ROLE PÉDAGOGIQUE DE LA LOI [1]

« La loi fut notre pédagogue jusqu'au Christ » (Gal 3, 24). Quand saint Paul résume en ces termes le rôle de la Loi ancienne à l'égard du peuple de Dieu, il songe d'abord aux rites et aux observances qui ont occasionné le conflit judéo-chrétien [2]. Mais son propos est applicable à tout le régime religieux de l'Ancien Testament, comme l'a reconnu la tradition théologique de l'Église. En effet, la première fonction de la Loi, sous son triple aspect moral, juridique et rituel, est d'éduquer le peuple de Dieu pour le disposer à l'Évangile. C'est là, dit saint Thomas, sa justification *secundum rationem litteralem*. Nous allons voir quels ont été les caractères distinctifs de cette pédagogie divine et en quoi le régime préparatoire de la Loi différait du régime définitif de la grâce.

1. CARACTÈRES DE LA PÉDAGOGIE DIVINE

En un certain cas, on peut dire que la pédagogie divine à commencé bien avant la Loi de l'Ancien Testament. Jamais Dieu n'a totalement abandonné les hommes à leur ignorance religieuse et à leur impuissance morale : quant à la connaissance de Dieu et de sa volonté, « leur conscience leur tenait lieu de Loi » (Rom 1, 14-15); et pour accomplir la volonté de Dieu, la grâce du Christ atteignait déjà leur cœur [3]. Ainsi, durant les temps obscurs qui ont précédé Abraham et Moïse comme dans toutes les civilisations demeurées à l'écart de la révélation biblique, Dieu a toujours travaillé et travaille encore à conduire les hommes vers le Christ. Cependant, il ne s'agissait là que d'une préparation fort lointaine; non seulement le but visé n'apparaissait pas encore dans le filigrane des faits, mais les moyens employés demeuraient grevés d'imperfections multiples. Avec le régime de la Loi s'inaugure une nouvelle étape dans le dessein de salut [4]. Dieu entreprend une tâche positive dont la finalité est bien plus clairement déterminée : prenant les hommes au niveau moral et religieux du paganisme oriental (cf. Jos 24, 7), il va les élever peu à peu jusqu'à un niveau tel que le Christ puisse paraître parmi eux, leur enseigner l'Évangile et fonder son Église.

[1] Le thème de la pédagogie divine est fréquent chez les Pères. Cf. H. DE LUBAC, *Histoire et esprit*, p. 248-258. — A. KERRIGAN, *St. Cyril of Alexandria interpreter of the O.T.*, p. 140-168. — P. NEMESHEGYI, *La paternité de Dieu chez Origène*, Tournai-Paris, 1960, p. 129-159.

[2] Cf. *supra*, p. 21 s.

[3] Cf. *supra*, p. 119 s., 156-159.

[4] Cf. *supra*, p. 122 s.

Telle est la pédagogie divine au sens strict du mot. L'éducation du peuple de Dieu y présente trois caractères distinctifs : elle est exigeante, condescendante, progressive.

1. Une éducation exigeante

Pour mettre en évidence les exigences de cette éducation, on peut considérer à part les trois catégories de préceptes que renferme la Loi en rappelant le but visé par chacune d'elles.

Par ses commandements moraux [1], la Loi n'entérine pas les coutumes reçues; elle impose un idéal qui comporte la pratique de toutes les vertus naturelles. Bien plus, pour définir cet idéal, elle ne se contente pas de s'en rapporter aux intuitions d'une conscience faillible; elle en corrige les données, afin de présenter la justice morale avec toute la justesse que peut assurer une révélation divine. Enfin, ce n'est pas pour la simple satisfaction de la conscience qu'elle fait désirer cette rectitude intérieure; elle assigne aux efforts de l'homme une fin religieuse plus haute que lui-même : l'accomplissement de la volonté de Dieu, par révérence et par amour. Cet ensemble d'exigences, aucune sagesse ancienne ni moderne, laïque ou religieuse, ne l'a jamais revendiqué à la fois, en dehors de la révélation biblique.

Les dispositions juridiques de la Loi [2] sont destinées à régler l'organisation pratique d'Israël au nom du droit positif. Mais à travers elles, la Loi vise en réalité un objectif plus élevé : faire régner dans les mœurs et les relations sociales les vertus naturelles les plus essentielles (justice, amour du prochain, bienfaisance, etc.); y faire respecter des valeurs humaines fondamentales (la vie, la dignité des personnes, l'honnêteté familiale, etc.). Ainsi, même les parties juridiques de la Loi sont ordonnées à l'éducation morale des individus et à la réforme morale de la société, pour que celle-ci retrouve les justes normes qu'elle tient de son créateur. Sur ce point encore, le droit dépasse de beaucoup la simple constatation des faits établis par l'usage; il fixe aux institutions un idéal à atteindre et, peu à peu, les y plie.

Enfin, si la Loi précise le détail des rites et des observances que doit accomplir le peuple de Dieu, c'est en vue de le former à la religion véritable [3]. Elle le détourne des idoles pour l'attacher au Dieu vivant (cf. 1 Thes 1, 9) [4];

[1] Cf. *supra*, p. 173 ss.
[2] Cf. *supra*, p. 178 ss.
[3] Cf. *supra*, p. 183 ss.
[4] « Sacrificia illi populo, pro ejus carnalitate et corde lapideo, talia data sunt, quibus teneretur ne in idola defluerent » (Saint AUGUSTIN, *Tractatus in Johannem*, 10, post initium). « Retrahens homines a cultu idololatriae, concludebat eos sub cultu unius Dei, a quo salvandum erat humanum genus per Christum » (I^a II^{ae}, q. 98, art. 2, in corp.). Cf. H. DE LUBAC, *Histoire et esprit*, p. 254-255 (même thème chez Origène, Grégoire de Nazianze, Didyme, Théodoret, Cyrille d'Alexandrie...).

elle lui fournit des moyens appropriés pour traduire en rites sa religion intérieure; elle lui indique, par delà les gestes visibles, quelles dispositions d'âme il doit avoir pour que son culte soit agréé de Dieu [1]. Par la Loi s'effectue donc la pédagogie religieuse de l'humanité : dans le cadre d'un culte provisoire mais juste en sa visée profonde, les cœurs sont préparés à accueillir la fondation du culte « en esprit et en vérité » (Jn 4, 23) [2].

Si l'on compare les exigences de la Loi, dans ce triple domaine, avec l'état moral, social et religieux où se trouvaient les hommes, soit avant l'Ancien Testament, soit dans les civilisations païennes d'alentour, on mesure quel pas la Loi a fait accomplir à Israël en direction de l'Évangile.

2. Une éducation condescendante

Donnant aux hommes une règle de vie si supérieure à ce que leur conscience aurait découvert par ses propres forces, Dieu condescend cependant à leur condition concrète, comme fait un sage éducateur. Et cela de deux façons.

Tout d'abord, il s'adapte à la mentalité particulière d'Israël. Ce peuple que Dieu choisit et appelle à « entrer en alliance avec lui » appartient à un milieu donné; il a une civilisation, des coutumes, une tradition ancestrale, etc., qui expriment les particularités de son âme. Dieu respecte cette individualité qui le distingue des autres : les commandements donnés par lui en matière d'institutions civiles ou cultuelles en épousent les contours [3]. C'est pour cette raison que la Loi de l'Ancien Testament n'est pas adaptée à tous les peuples ni à tous les temps [4]. Elle est typiquement juive, et non pas

[1] « Rationes praeceptorum caeremonialium Veteris Legis dupliciter accipi possunt : uno modo, ex ratione cultus divini qui erat pro tempore illo observandus; et ratione illae sunt litterales, sive pertineant ad vitandum idololatriae cultum, sive ad rememoranda aliqua Dei beneficia, sive ad insinuandam excellentiam divinam, vel etiam ad designandam dispositionem mentis quae tunc requirebatur in colentibus Deum » (Iª IIªe, q. 102, art. 2, in corp.).

[2] C'est toute la thèse de saint Cyrille d'Alexandrie dans le *De adoratione in spiritu et veritate*. L'idée est étroitement liée à celle du sens figuratif des rites anciens, comme on le verra plus loin (*infra*, p. 246 s.). Elle est commune à l'époque patristique. Déjà Tertullien : « Sed et in ipsis commerciis vitae et conversationis humanae domi ac foris adusque curam vasculorum omnifariam distinxit, ut istis legalibus disciplinis accurrentibus ubique ne ullo momento vacarent a Dei respectu. Quid enim faceret beatum hominem, quam : in Lege Domini voluntas ejus, et in Lege Domini meditabitur die ac nocte? Quam Legem non duritia promulgavit auctoris, sed ratio summae benignitatis, populi potius duritiam edomantis et rudem obsequio fidem operosis officiis dedolantis, ut nihil de arcanis attingam significantiis Legis, spiritualis scilicet et propheticae et in omnibus fere argumentis figuratae » (*Adv. Marcionem*, 2, 19, 1).

[3] Cf. *supra*, p. 182 et 188.

[4] Aussi nul n'était tenu d'en observer les préceptes en dehors du peuple de Dieu; seuls les préceptes moraux obligeaient tous les hommes, mais au titre de la Loi naturelle, non au titre de la Loi divine positive (Iª IIªe, q. 98, art. 4-5).

grecque, ou indienne, ou chinoise... ; et ce particularisme manifeste déjà la condescendance du pédagogue divin.

Bien plus, dans la restauration morale et religieuse du genre humain, Dieu entend ménager des étapes. Aussi durant cette période intermédiaire entre le régime de la Loi naturelle et celui de la Loi de grâce, condescend-il à la faiblesse humaine. Il tolère certaines façons imparfaites de pratiquer la loi morale ou les vertus de justice et de religion. Il autorise provisoirement des imperfections réelles dans les institutions de son peuple, comme la polygamie et le divorce. Non qu'il entende en rester là pour toujours, mais il agit ainsi « à cause de la dureté des cœurs » (Mat 19, 8). C'est à cette condescendance de Dieu envers la faiblesse humaine que tiennent les imperfections de l'Ancien Testament dans ses lois et ses institutions [1].

3. Une éducation progressive

Par ce mélange d'exigences toujours plus grandes et de condescendance envers des hommes faibles, la Loi éduque progressivement le peuple de Dieu. Certes, il ne faut pas se représenter le progrès moral de l'Ancien Testament sous la forme d'une montée constante et continue. Historiquement, il y eut des périodes d'avancée et des périodes de recul. Cependant, dans l'ensemble, le progrès apparaît de deux façons.

En premier lieu, on le remarque dans l'expression même de la volonté divine. Si le décalogue mosaïque, véritable cœur de la Loi, constitue une base permanente pour l'éducation morale et religieuse d'Israël, il reste vrai que l'explicitation de ses dispositions fondamentales par les prophètes, les prêtres et les sages, en a mis de mieux en mieux en relief les exigences pratiques, jusque dans leurs moindres détails. En même temps, la motivation de l'obligation morale gagnait en profondeur et en délicatesse : non plus seulement la crainte de Dieu (Ex 23, 21 ss.), mais l'amour envers lui (Dt 6, 4; Os 6, 4) et l'imitation de son absolue sainteté (Lev 19, 2). Aussi voit-on les derniers livres de l'Ancien Testament (par exemple Ps 119, Jb 31, Tobie, le Siracide) exprimer un idéal de justice et de perfection morale, de religion sincère et intérieure, qui confine à celui du discours sur la montagne [2].

[1] Telle est l'idée essentielle que développe Thomassin dans le *De adventu Christi*, 6 : « Praeceptis minoribus ante informanda erat humani generis pueritia per Sapientiae servos, quam majoribus ab ipsa per sese Sapientia imbueretur juventus ».

[2] Cet idéal se retrouve dans le piétisme juif à l'époque du Nouveau Testament. Cf. par exemple, J. BONSIRVEN, *Le Judaïsme palestinien au temps de Jésus-Christ*, t. 2, p. 291-311. Les textes de Qumrân nous documentent aujourd'hui sur un des courants de ce piétisme, très proche de certaines œuvres apocryphes comme

Il faut considérer en second lieu la conduite pratique et les mœurs d'Israël. Non seulement les livres historiques et prophétiques en brossent un tableau fort sombre à certaines époques (par exemple sous les Juges ou sous certains rois); mais, aux âges anciens, même les meilleurs membres du peuple de Dieu font parfois preuve d'un sens moral ou religieux assez rudimentaire, et les livres saints ne semblent même pas les en blâmer. On connaît les roueries d'Abraham (Gen 12, 10-20; 20) et celles de Jacob (Gen 27; 30, 25-43), le stratagème des filles de Lot (Gen 19, 31-37) et celui de Tamar (Gen 38). Les guerres de Yahveh, à l'époque de la conquête montrent une fureur sauvage contre les nations païennes qui demeure encore un idéal à l'époque du Deutéronome (Dt 7, 2-5). La sincérité religieuse de Samson s'accommode d'une singulière liberté de mœurs, et la pénitence de David adultère ne l'empêche pas de conserver par devers lui Bethsabée (2 Sam 12, 20-25), qui lui donnera même le futur Salomon.

Ces faits, et beaucoup d'autres, suscitent souvent l'étonnement des lecteurs modernes [1]; il en était déjà ainsi à l'époque des Pères, où Origène et Augustin devaient défendre l'Ancien Testament contre les attaques des païens et des hérétiques [2]. Mais précisément, ces mêmes faits soulignent jusqu'à l'évidence l'action éducatrice de la Loi sur le peuple d'Israël. En effet, à travers les livres bibliques, on voit l'idéal religieux le plus haut gagner peu à peu du terrain, les mœurs s'affiner et se purifier. Ce qui, avant la captivité de Babylone, constituait l'idéal de cercles restreints gravitant autour des prophètes, devient par la suite une règle assez générale [3]. Il y a bien encore des ombres; mais, malgré tout, vers l'époque du Nouveau Testament, les Juifs dans leur ensemble sont attachés à leur Dieu de façon indéfectible, et leurs mœurs sont incontestablement supérieures à celles de tous les peuples environnants. L'éducation progressive d'Israël au moyen de la Loi a donc finalement été efficace.

I Hénoch 91-105 et les *Testaments des douze patriarches* (cf. R. Eppel, *Le piétisme juif dans les Testaments des XII Patriarches*, Strasbourg, 1930). Son idéal moral et religieux s'exprime notamment dans la *Règle de la Communauté* et dans le rouleau des *Hymnes*. Voir G. Vermès, *Les manuscrits du Désert de Juda*, Tournai-Paris, 1953, p. 109-122. — M. Burrows, *More Light on the Dead Sea Scrolls*, Londres, 1958, p. 379-384. — D. Barthélémy, *La sainteté selon la communauté de Qumrân et selon l'Évangile*, dans *La secte de Qumrân et les origines chrétiennes*, Recherches Bibliques, Bruges-Paris, 1959, p. 203-216.

[1] Cf. A. Gelin, *Morale et Ancien Testament*, dans *Problèmes d'Ancien Testament*, Paris, 1952, p. 71-92. Voir le texte d'É. Faguet cité *supra*, p. 75 s.

[2] Sur la défense des Écritures par Origène contre les attaques de Celse, voir H. de Lubac, *Histoire et esprit*, p. 47 ss. — Voir aussi Saint Augustin, *Contra Faustum*, lib. 22 (PL, 42, 401-466).

[3] Cette extension progressive de l'« Israël qualitatif » est heureusement souligné par A. Gelin, *Les pauvres de Yahveh*, Paris, 1953.

II. LE RÉGIME DE LA LOI ET LE RÉGIME DE LA GRÂCE

Nous devons envisager maintenant les moyens employés par la pédagogie divine pour conduire les hommes vers le Christ. Ici, l'examen du régime de la Loi exige pratiquement une comparaison avec le régime de la grâce, établi par le Christ pour nous sanctifier et nous conduire au salut. C'est d'ailleurs ce que fait saint Paul lui-même, quand il compare la Loi au pédagogue qui veille sur l'enfant jusqu'à ce que la majorité de celui-ci le délivre de sa tutelle (Gal 3, 24-25) [1]. La comparaison des deux régimes portera sur quatre points principaux : la forme de l'obligation, le motif des actes humains, les sanctions annoncées, l'efficacité salutaire.

1. La forme de l'obligation

D'un point de vue psychologique, l'obligation morale peut se présenter à l'homme sous deux formes : celle d'une contrainte qui agit de l'extérieur pour rectifier ses actes ; celle d'un appel intérieur qui touche son cœur pour le porter librement vers le bien [2]. Dans le Nouveau Testament, l'obligation prend essentiellement la seconde forme. L'Évangile est un appel à la perfection (Mat 5, 48). Non qu'il ne comporte plus de loi [3], mais la « Loi du Christ » (Gal 6, 2 ; cf. 1 Cor 9, 21) est maintenant « écrite dans nos cœurs » et l'Esprit-Saint qui réside en nous nous pousse intérieurement à l'accomplir (Gal 5, 22-25 ; Rom 8, 1-4. 14-17) [4].

Dans l'Ancien Testament, la loi reste encore extérieure à l'homme ; elle est inscrite, comme le souligne saint Paul, « sur des tables de pierre »

[1] L'importance de ce texte dans la théologie traditionnelle ne saurait être sous-estimée. Un simple exemple, emprunté à saint Thomas : ayant commenté le texte dans *Comm. in Galatas*, cap. 3, lect. 8, il l'utilise sans cesse dans la *Somme théologique*, v.g. Ia IIae, q. 91, art. 4, in corp. ; q. 99, art. 6, in corp. ; q. 106, art. 3, in corp. ; q. 107, art. 1, in corp., etc.

[2] On reconnaît là les deux formes de la morale discernées par Bergson dans *Les deux sources de la morale et de la religion* (chap. 1, L'obligation morale). Mais l'analyse bergsonienne reste au niveau des phénomènes naturels, tandis que, dans la perspective de la théologie chrétienne, loi ancienne et loi nouvelle relèvent du domaine surnaturel. L'analogie des situations reste d'ordre purement psychologique.

[3] Cf. Ia IIae, q. 108, art. 1-3.

[4] « Id quod est potissimum in Lege Novi Testamenti, et in quo tota virtus ejus consistit, est gratia Spiritus Sancti quae datur per fidem Christi ; et ideo principaliter Lex nova est ipsa gratia Spiritus Sancti, quae datur Christi fidelibus » (Ia IIae, q. 106, art. 1, in corp.). « Ad Legem evangelicam duo pertinent. Unum quidem principaliter, scilicet, ipsa gratia Spiritus Sancti interius data, et quantum ad hoc, nova Lex justificat. Unde Augustinus dicit (*De Spiritu et littera*, 17) : Ibi, scil. in Veteri Testamento, lex extrinsecus est posita, qua injusti terrerentur ; hic, scil. in Novo Testamento, intrinsecus est data, qua justificarentur » (Ia IIae, q. 106, art. 2, in corp.).

(2 Cor 3, 7) [1]. Elle n'hésite même pas à recourir à la contrainte sociale, qui s'exerce fortement sur les membres du peuple de Dieu pour les aligner sur la communauté à laquelle ils appartiennent. C'est que la Loi vise avant tout à obtenir la sainteté d'Israël comme corps constitué; c'est pourquoi elle impose à tous ses membres des attitudes pratiques, auxquelles la pression du milieu obligera même les individus réticents. Aussi saint Paul montre-t-il les hommes « enfermés sous sa garde » (Gal 3, 23); il la présente comme un mentor sévère, qui empêche l'enfant de faire mal plutôt qi'il n'apprend à sa jeune liberté à s'orienter spontanément vers le bien [2]. Cette façon de comprendre la Loi n'est pas une élaboration abstraite de théologien; c'est le témoignage d'un Juif qui a personnellement vécu sous le régime de la Loi, avant d'accéder par sa conversion à celui de la grâce.

Il faut toutefois remarquer que cette opposition entre les deux régimes les envisage, pour ainsi dire, à l'état pur. Or, concrètement, on remarque dans l'Ancien Testament des anticipations du régime de grâce : des prophètes comme Jérémie et Ézéchiel, un livre comme le Deutéronome, appellent les Israélites à une conversion individuelle qui ne saurait s'expliquer par les moyens tout extérieurs de la pression sociale, puisqu'elle arrachera au contraire les vrais fidèles aux entraînements de la foule pécheresse. Ce qu'ils entendent susciter, c'est un élan des cœurs vers l'idéal que Dieu leur propose, et cela relève déjà typiquement du régime de grâce [3].

2. Le motif des actes humains

Il est classique, en théologie chrétienne, de distinguer l'Ancien Testament du Nouveau d'après les motifs que chacun d'eux assigne aux actes humains : la crainte et l'amour : « Telle est la différence la plus brève et la plus évidente des deux Testaments : la crainte et l'amour. Celle-là relève du vieil homme, celle-ci de l'homme nouveau. Toutes deux sont produites

[1] I[a] II[ae], q. 106, art. 2, ad 3 : « Legem novam et veterem unus Deus dedit, sed aliter et aliter; nam legem veterem dedit scriptam in tabulis lapideis, legem autem novam dedit scriptam in tabulis carnalibus (cf. 2 Cor 3). Proinde, sicut Augustinus dicit (*De Spiritu et littera*, 18), litteram istam extra hominem scriptam, et ministrationem mortis et ministrationem damnationis Apostolus appellat; hanc, autem, scil. Novi Testamenti legem, ministrationem spiritus et ministrationem justitiae dicit, quia per donum Spiritus operamur justitiam et a praevaricationis damnatione liberamur. »

[2] « Necessarium erat quod conservarentur (Judaei) usque ad tempus futuri seminis et *cohiberentur* ab illicitis, quod factum est per Legem... At ubi venit fides, scil. Christi, jam non sumus sub paedagogo, id est *sub coactione* » (Saint THOMAS, *In Galatas*, cap. 3, lect. 8).

[3] Cf. P. REYMOND, *L'amour de Dieu dans le don de la Loi*, VC, 1960, p. 299-306.

conjointement par la dispensation très miséricordieuse du même Dieu. [1] » Il est vrai qu'en effet l'Ancien Testament fait appel à la crainte. Non seulement à cette crainte religieuse, à cette révérence intérieure qu'inspirent la majesté et l'autorité de Dieu (Ex 20, 19-20) [2]; mais aussi à la crainte des châtiments que Dieu réserve à ceux qui lui désobéissent. C'est pour cela que les exhortations morales du Deutéronome, des prophètes et des sages, rappellent sans cesse les exemples terrifiants des châtiments divins survenus dans le passé [3]. Il est également vrai que l'amour, dans le Nouveau Testament, est le premier commandement qui résume tous les autres (Mt 22, 34. 40 par.; Rom 13, 8-10); c'est le commandement du Seigneur (Jn 13, 34), le plus haut des charismes de l'Esprit (1 Cor 13), l'essence de la vie chrétienne (1 Jn 4, 7--5, 4). Or crainte et amour s'excluent l'un l'autre (1 Jn 4, 18; Rom 8, 15-16).

Cependant, ici encore, il ne faut pas outrer l'opposition des deux Testaments. D'un côté, la crainte religieuse de Dieu, en tant que créateur et maître, demeure nécessaire même dans le Nouveau Testament (cf. par exemple 1 Pt 1, 17; 2, 27; Phil 2, 12, etc.); et elle n'exclut même pas la crainte de ses châtiments (v. g. Heb 12, 18-29). De l'autre côté, on remarque dans l'Ancien Testament une anticipation concrète du Nouveau : l'amour y fait son apparition comme moteur de la vie morale (Dt 6, 4, etc.), et l'accomplissement des commandements par piété cordiale envers Dieu *(ḥésèd)* apparaît même comme l'exigence suprême (Os 6, 4). Une telle spiritualité relève non du régime de la Loi, mais du régime de la grâce [4].

3. Les sanctions annoncées

Les sanctions divines annoncées lors de la conclusion de l'alliance sinaïtique sont exclusivement d'ordre temporel; la rétribution d'outre-tombe est alors complètement ignorée [5]. Le fait semble étonnant, mais il

[1] Saint AUGUSTIN, *Contra Adimantum*, 17, 2; PL, 42, 159. Le passage est utilisé par saint THOMAS, Iª IIªᵉ, q. 91, art. 5, in corp. On notera toutefois qu'il intervient au cours d'un développement portant sur un autre sujet : l'opposition prétendue entre une Loi où Dieu déclare haïr les ennemis d'Israël (Ex 23, 22-24) et une Loi où il est ordonné d'aimer même ses ennemis (Mt 5, 44).

[2] Cf. B. OLIVIER, *La crainte de Dieu comme valeur religieuse dans l'Ancien Testament*, Bruxelles, 1960. Le sujet est traité dans toutes les *Théologies de l'A.T.*, v.g. P. VAN IMSCHOOT, t. 2, p. 98-101; O. PROCKSCH, p. 610-614; W. EICHRODT, t. 2, p. 184-190.

[3] Cf. *infra*, p. 270 ss., 353 s.

[4] Voir le texte de saint Augustin cité *infra*, p. 204, note 2. Cf. THOMASSIN, *De adventu Christi*, 12 : « In scriptura et dispensatione veteris Testamenti, nunquam latuit caritas Veritatis, nusquam non adfuit. Id porro unum, id totum Christus, id salus est » (nombreuses citations patristiques, surtout de saint Augustin).

[5] Sur l'apparition tardive de la rétribution d'outre-tombe dans les croyances israélites, cf. P. VAN IMSCHOOT, *Théologie de l'A.T.*, t. 2, p. 64 et 72. — P. GRELOT, *La révélation du bonheur dans l'Ancien Testament*, LumV, nº 52, p. 5-35.

ne peut être question de l'éluder; mieux vaut en chercher la raison d'être. C'est qu'avec condescendance Dieu s'est adapté au niveau spirituel de son peuple : à des hommes encore charnels, il promet des biens charnels pour se les attacher, quitte à les leur retirer lorsqu'ils pécheront pour leur signifier sa colère de façon tangible. Tel est l'ordre normal du régime ancien. Récompenses et châtiments terrestres jouent ainsi un rôle capital dans la pédagogie divine, et cela durant des siècles [1].

Mais on aurait tort de réduire à cet ordre ancien toute l'expérience spirituelle des hommes qui ont vécu avant le Christ. En effet, dès l'Ancien Testament, la pédagogie divine a su éveiller chez les vrais fidèles un authentique amour des biens divins [2]. Finalement même, elle les a fait passer de la perspective des sanctions temporelles à celle des rétributions dans l'au-delà. Profondément attachés à la Loi de Dieu et à ses promesses, certains fidèles ont perçu avec angoisse une faille dans leur foi : comment la souffrance des justes et la réussite terrestre des méchants seraient-elles compatibles avec la doctrine de l'alliance? Telle est la question posée dans le livre de Job et dans certains psaumes (Ps 49; 73) [3]. A cette question, Dieu lui-même

[1] « Legi veteri conveniebat ut per temporalia, quae erant in affectu hominum imperfectorum, manuduceret homines ad Deum » (Iª IIªᵉ, q. 99, art. 6, in corp.). Cet aspect de l'A.T. a fréquemment été développé par saint Augustin, par exemple dans l'*Enarratio in Ps. 72 :* « Tempore Veteris Testamenti, fratres, promissiones a Deo nostro populo illi carnali terrenae erant et temporales. Promissum est regnum terrenum; promissa est terra illa, in quam etiam inducti sunt ab Aegypto liberati : per Jesum Nave introducti sunt in terram promissionis, ubi etiam Jerusalem terrena aedificata est, ubi regnavit David. Acceperunt terram, liberati ex Aegypto, transeuntes per Rubrum mare; finitis anfractibus ac terroribus solitudinum, acceperunt terram, acceperunt regnum; deinde, post regnum acceptum, quia terrena acceperant, coeperunt merito peccatorum suorum oppugnari, expugnari, captivari; ad extremum eversa est et ipsa civitas... » (PL, 36, 915). Ces considérations sont d'ailleurs liées à la conception augustinienne des figures bibliques, que l'on retrouvera plus loin. On sait quel parti Pascal en a tiré dans ses *Pensées :* « Ils avaient à entretenir un peuple charnel, et à le rendre dépositaire du Testament spirituel... Pour réussir cela, Dieu a choisi ce peuple charnel, auquel il a mis en dépôt les prophéties qui président le Messie comme libérateur et dispensateur des biens charnels que ce peuple aimait... » (éd. J. CHEVALIER, nº 574). Et Pascal rattache, lui aussi, à cette opposition du charnel et du spirituel, de l'ordre des choses terrestres et de l'ordre de la charité, sa conception des figures bibliques (*ibid.*, nº 541-590). Voir aussi THOMASSIN, *De adventu Christi*, 4 : « Temporalibus prius Dei beneficiis inescandam fuisse humani generis pueritiam, quam aeternis juventa ejus cumularetur ». Tout le texte du chapitre est parsemé de citations de saint Augustin.

[2] « Il y eut alors des amants de Dieu qui l'aimaient gratuitement, qui purifiaient leur cœur par les chastes soupirs qu'ils poussaient vers lui, qui écartaient les voiles des promesses anciennes pour parvenir à la préfiguration de la nouvelle alliance... » (Saint AUGUSTIN, *Sermo Mai*, 14). « Fuerunt aliqui in statu Veteris Testamenti habentes charitatem et gratiam Spiritus Sancti, qui principaliter exspectabant promissiones spirituales et aeternas; et secundum hoc pertinebant ad legem novam » (Iª IIªᵉ, q. 107, art. 1, ad 2).

[3] P. VAN IMSCHOOT, *Théol. de l'A.T.*, t. 2, p. 58.

a répondu en éveillant dans les cœurs un désir, une espérance, et bientôt une certitude : après la vie de ce monde, exposée à de semblables déceptions, les fidèles connaîtront une vie avec Dieu qui ne prendra jamais fin (Ps 73, 24; Dan 12, 2 s.; Sg 4, 7 ss.; 5, 15) [1]. Cette forme nouvelle de l'espérance, dont le mode de réalisation demeure encore enveloppé d'imprécision, dépasse les perspectives de l'alliance sinaïtique; elle anticipe en fait sur l'espérance chrétienne, à laquelle la résurrection de Jésus donnera une base ferme. Elle relève donc du Nouveau Testament, bien qu'elle se manifeste dans le cadre de l'Ancien.

4. L'efficacité salutaire de la Loi

La Loi de l'Ancien Testament fait partie du dispositif historique de la rédemption; mais on peut se demander à quel titre. En effet, s'il est vrai qu'elle est bonne et sainte (Ps 19, 8 ss.; 119 passim), qu'elle est spirituelle (Rom 7, 12-14), s'il est vrai que sa législation est un des privilèges surnaturels d'Israël (Rom 9, 4), elle demeure cependant, par elle-même, impuissante à sauver les hommes. Elle ne donne en effet que la connaissance de la volonté divine, mais non la force nécessaire pour l'accomplir. Or la connaissance seule ne fait que river l'homme davantage à un péché mieux connu comme tel. En des formules saisissantes, saint Paul l'a dit clairement : par la Loi est venue à l'homme la connaissance du péché (Rom 3, 20; 7, 7); mais le Péché s'en est servi pour conduire plus sûrement l'homme à la mort (Rom 7, 10. 13); de la sorte, le ministère de la Loi est devenu en fait un ministère de la mort, parce qu'il n'était qu'un ministère de la lettre (2 Cor 3, 6-7) [2].

Mais par un paradoxe de la grâce, cet effet lui-même faisait partie du dessein de salut et de la pédagogie divine. Dieu a fait expérimenter à son peuple l'impuissance où il était de se sauver lui-même, sans une intervention gratuite qui le libérât du péché. La Loi lui a montré, en quelque sorte, la nécessité d'une rédemption. Ce n'était pas encore une efficacité salutaire directe; mais c'était une préparation psychologique indispensable : « L'Écriture a tout enfermé sous le péché, afin que la Promesse, par la foi en Jésus-Christ, appartînt à ceux qui croient » (Gal 3, 22). Saint Thomas commente excellemment ce texte de l'Apôtre : « La Loi, d'une façon générale, sert d'une double façon les promesses de Dieu. Premièrement, parce qu'elle manifeste les péchés (Rom 3, 20). Ensuite, parce qu'elle manifeste la faiblesse de l'homme, lui qui ne peut éviter le péché que par une grâce que la Loi ne

[1] *Ibid.*, p. 59-62 (spiritualisation de l'espérance dans les psaumes), 64-71 (attente de la résurrection), 71-75 (espérance de l'immortalité bienheureuse). — O. Procksch, *Theol. des A.T.s.*, p. 699 ss. — La question sera reprise plus en détail *infra*, p. 343 ss.

[2] D. Petau, *De Lege et gratia*, 1, 6, 3-8.

donnait pas. Et de même que la connaissance de la maladie et l'impuissance du malade poussent beaucoup ce dernier à demander le médecin, ainsi la connaissance du péché et celle de sa propre impuissance conduisent l'homme à chercher le Christ. [1] » Saint Augustin avait déjà dit la même chose en d'admirables textes qu'a précieusement collectés Thomassin [2]. Ainsi les préceptes de la Loi concouraient dès l'Ancien Testament à la justification des hommes, en ce qu'ils disposaient ceux-ci à la grâce du Christ [3]. Or la grâce du Christ n'était pas absente de ce temps : elle y agissait déjà, commençant d'opérer la justification et le salut pour ceux qui lui étaient fidèles [4].

III. CONCLUSIONS

1. La Loi, pédagogue d'Israël

Pour le peuple de Dieu, le temps de la pédagogie divine a donc été efficace à un double point de vue. En premier lieu, il n'est pas douteux qu'il a haussé progressivement Israël, du niveau assez bas où l'avait pris la révélation, à celui que suppose l'annonce de l'Évangile. Résultat appréciable, qui a permis au Nouveau Testament de conduire les hommes plus loin encore, intégrant les préceptes moraux de l'Ancien Testament au code de perfection qui régit désormais la vie de l'homme nouveau, mais dépassant ses préceptes juridiques et rituels, qui ne correspondent plus au statut définitif du peuple de Dieu. En même temps, dans la mesure où la Loi ancienne faisait briller devant les yeux un grand idéal sans donner la force de

[1] *In Galatas*, cap. 3, lect. 8. Cf. les textes patristiques cités par Petau dans le chapitre mentionné à la note précédente et en 1, *8*, 5-8.

[2] Plusieurs de ces citations figurent chez Petau, *loc. cit.*, par exemple : « Quoniam quos facit praevaricationis reos, cogit confugere ad gratiam liberandos, et ut concupiscentias malas superent adjuvandos. Jubet enim magis, quam juvat : docet morbum esse, non sanat. Imo ab eo potius quod non sanatur augetur, ut attentius et sollicitius, gratiae medicina quaeratur » (*De Gratia Christi*, 8, cité en 1, 6, 8). Voir THOMASSIN, *De adventu Christi*, 1, 3-5.7.9-10. Par exemple ce commentaire : « Non cunctabatur enim qui curare jam tum volebat, qui per servum ligabat aegrotum, qui per Legem excutiebat insaniam, contumaciam, superbiam. Ut quid ergo dicitur Lex jussisse, non juvisse; peccata ostendisse, non abstulisse, objecisse, non ejecisse? Juvabat enim vel jubendo; auferre atque ejicere incipiebat, ostendendo atque opprobrando. Minabatur, non opitulabatur, et tamen ipsum minari, erat opitulari. Praeparabat enim medico, sanitatis cupiditatem insinuabat aegro, humilitatem confessionemque inspirabat, jubendo, minando, convincendo : ergo jubendo juvabat, minando opitulabatur, convincendo humiliabat et sanitatem praelargiebatur » (1, 10). Cf. encore saint AUGUSTIN, *Contra adversarium Legis et prophetarum*, 2, 7, 24-28 (PL, 42, 651-654).

[3] « Praecepta Legis justificabant, in quantum scil. disponebant homines ad gratiam Christi quam etiam significabant » (I^{a} II^{ae}, q. 100, art. 12, in corp.).

[4] Cf. *supra*, p. 156-159.

l'atteindre, elle faisait apparaître en creux le besoin de la grâce rédemptrice et elle y ouvrait les cœurs. Cette double action se laisse suivre à la trace durant toute l'histoire d'Israël.

Il faut noter pourtant que, dans le cadre de ce régime provisoire et imparfait, il y avait plus et autre chose que la Loi proprement dite. Les hommes qui étaient rangés sous sa férule étaient aussi atteints par la grâce du Christ. Anticipant sur l'établissement historique du régime nouveau, celle-ci agissait dans leurs cœurs : elle les amenait au bien par une attirance intérieure qui venait de l'Esprit-Saint; elle suscitait en eux l'amour de Dieu et du prochain; elle leur faisait espérer d'autres biens que ceux de cette terre [1], c'est-à-dire, une vie avec Dieu que la mort même ne saurait anéantir; elle les ouvrait à un acte de foi salutaire. Bref, pour les justes de l'Ancien Testament, le Nouveau était virtuellement présent [2]; la pédagogie divine atteignait effectivement son but puisque, grâce à elle, ils entraient dans le régime de la grâce et vivaient déjà, de façon imparfaite mais réelle, à l'intérieur de l'unique Église [3].

2. La Loi, notre pédagogue

Ce rôle de la Loi, si bien accompli dans le passé, il faut même dire que, d'une certaine manière, il n'est pas terminé. Certes, nous ne sommes plus soumis à ses préceptes juridiques et rituels, abolis depuis le sacrifice de la Croix. Mais comment dire que, pour accéder au mystère du Christ, nous n'avons plus du tout besoin de ce pédagogue? Non seulement ses commandements moraux demeurent et continuent de nous obliger; mais le Christ les a conduits à leur perfection pour en faire une règle de vie digne de la nouvelle alliance. Un exemple nous est fourni par le précepte de l'amour du prochain, qu'il n'a pas abrogé, mais universalisé [4]. Et ainsi de suite.

[1] Cf. S. PINKAERS, *L'espérance de l'Ancien Testament est-elle la même que la nôtre?* NRT, 1955, p. 793-795.

[2] « Illi qui in Veteri Testamento Deo fuerunt accepti per fidem, secundum hoc ad Novum Testamentum pertinebant; non enim justificabantur nisi per fidem Christi, qui est auctor Novi Testamenti » (I^a II^{ae}, q. 107, art. 2, ad 3).

[3] Cette pédagogie divine effectuée par le moyen de la Loi, c'était d'ailleurs le Verbe qui, secrètement, la réalisait, comme Clément d'Alexandrie l'a excellemment noté. Dès l'Ancien Testament, le Verbe était l'unique Pédagogue qui instruisait les hommes par l'intermédiaire de la Loi et des prophètes. Cf. CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Le Pédagogue, Livre I*, Sources chrétiennes, 70, p. 280-283 (c'est le titre même du chapitre 11 : « Le Logos était le Pédagogue par l'intermédiaire de la Loi et des prophètes »).

[4] « Quamdiu intra Israhelem erat sacramentum, merito in solos fratres misericordiam mandabat; at ubi Christo dedit gentes hereditatem et possessionem terminos terrae, et coepit expugni quod dictum est per Osee... (Os 2, 23; 2, 1)..., exinde Christus in omnes legem paternae benignitatis extendit, neminem excipiens in miseratione, sicut in vocatione. Ita, si quid amplius docuit, hoc quoque in hereditatem gentium accepit » (TERTULLIEN, *Adversus Marcionem*, 4, *16*, 12.)

« La Loi remplit donc (pour nous aussi) l'office d'un pédagogue, et elle (nous) conduit excellemment au mystère du Christ. Ce qui jadis fut intimé par Moïse aux anciens constitue, disons-nous, les premiers rudiments des oracles de Dieu (Heb 5, 12). Si donc nous repoussons ce pédagogue, qui nous amènera jusqu'au mystère du Christ? Et si nous refusons d'apprendre ces premiers rudiments des oracles de Dieu, comment ensuite et par où donc parviendrons-nous au but? En effet, selon les Écritures, le Christ n'est-il pas la plénitude de la Loi et des prophètes? » [1] Souvent, dans ses écrits, saint Cyrille d'Alexandrie revient ainsi sur cette idée que l'Ancien Testament, en tant que Loi, conserve une valeur pédagogique permanente. Témoin encore cette réflexion sur le « commandement nouveau » (Jn 13, 34) qui ne supprime pas complètement la valeur des commandements anciens : « Nous n'envions certes pas les façons d'agir des Juifs; bien au contraire, car, n'eussions-nous pas du tout manqué à la justice de la Loi, je pense que nous n'entrerions pas dans le Royaume des cieux. Ce n'est pas que nous estimions la Loi de Moïse totalement inutile et vaine : quoique elle nous ait conduit au bien de façon imparfaite, elle demeure cependant un pédagogue pour nous enseigner la conduite évangélique; nous apportant, à travers des énigmes et des figures, l'image de la piété véritable, elle grave d'une certaine façon en nos intelligences l'ombre de ce qui nous est enseigné par le Christ. [2] » Ainsi devons-nous garder l'estime de la Loi ancienne, à condition toutefois de ne pas la séparer du Christ qui lui confère son sens profond [3].

3. L'étude historique de l'Ancien Testament et la pédagogie divine

Tel est l'angle sous lequel nous devons envisager l'Ancien Testament quand nous en abordons l'étude historique. La pédagogie de Dieu vaut la peine d'être étudiée pour elle-même. Il faut chercher à savoir avec autant d'exactitude que possible comment Dieu a conduit son peuple vers le Christ, par quelles étapes et par quelles voies. C'est pourquoi l'effort entrepris par la critique de toutes les époques, et singulièrement par celle de la nôtre, pour situer dans le temps et remettre dans un cadre précis chacune des couches rédactionnelles qu'on peut discerner dans le Pentateuque, chacun des textes prophétiques et sapientiaux, — cet effort n'est pas du tout inutile à l'intelligence théologique de l'Écriture. Bien compris et bien mené, il y conduit au contraire, si l'historien est sensible aux résonances profondes

[1] Saint Cyrille d'Alexandrie, *De adoratione in spiritu et veritate*, 1, 5 (PG, 68, 140 A).

[2] *In Johannem*, 9 (PG, 74, 160-161). On notera qu'ici encore le rôle pédagogique de la Loi est étroitement lié au principe des préfigurations, qui sera étudié plus loin.

[3] Voir sur ce thème : *De adoratione in spiritu et veritate*, 7, 225 (PG, 68, 492 B) : le lien de la Loi et du Christ est figuré par l'association de Moïse et Aaron sur le Sinaï.

des textes, si les préjugés de certains systèmes philosophiques fermés au surnaturel ne font pas écran entre lui et l'action de Dieu ici-bas, s'il sait dépasser l'étape critique de son étude — nécessaire mais insuffisante — pour découvrir ce qu'il y a au-delà des phénomènes historiques : ce mystère d'amour dont le Christ est la clef, ce dessein de salut en cours de réalisation, dont la Croix et la résurrection sont le terme : *Finis Legis Christus, ad justitiam omni credenti*, comme l'a écrit saint Paul dans une de ces formules denses dont il a le secret.

II. LA PORTÉE FIGURATIVE DES INSTITUTIONS [1]

Le culte de l'Ancien Testament, explique l'épître aux Hébreux, était « un symbole *(parabolè)* pour le temps actuel » (Heb 9, 9) [2]. Cette réflexion nous conduit à examiner le second rôle joué par la Loi dans le dessein de salut : préfigurer le mystère du Christ. Ce n'est pas là le fait des commandements, dont le but est de régler les actes humains, mais celui des institutions, cadre concret en fonction duquel les lois juridiques et rituelles de l'Ancien Testament ont été énoncées. Ainsi la Torah trouve-t-elle sa justification *secundum rationem figuralem seu mysticam*, pour reprendre le langage de saint Thomas.

Mais que faut-il entendre exactement par préfiguration ? Il est nécessaire de le préciser avant d'étudier les applications pratiques du principe. Comme la notion de « figure », telle que l'entend la théologie chrétienne, entre dans la catégorie plus générale des symboles religieux, c'est de cette dernière que nous partirons pour voir ce que les préfigurations bibliques ont d'original et de spécifique.

[1] Le thème des préfigurations occupe une place considérable dans les sources patristiques et la théologie médiévale, depuis l'épître du Pseudo-Barnabé et saint Justin (*supra*, p. 31). Voir l'étude d'ensemble de J. DANIÉLOU, *Sacramentum Futuri*, Paris, 1950. — Quelques études particulières consacrées à des auteurs importants : H. DE LUBAC, *Histoire et esprit*, chap. 4 à 6 (sur Origène). M. PONTET, *L'exégèse de saint Augustin prédicateur*, notamment le chap. 6. — A. KERRIGAN, *St. Cyril of Alexandria interpreter of the Old Testament*, notamment le chap. 2. — La doctrine est généralement présentée dans le cadre du problème des sens de l'Écriture : cf. H. DE LUBAC, *Exégèse médiévale, Les quatre sens de l'Écriture*, Ire Partie, surtout les chap. 5, 8-10. — Pour une bibliographie plus complète de la question, voir l'ouvrage de J. COPPENS, *Les harmonies des deux Testaments*, p. 33 ss., 78-94. — La raison d'être des préfigurations a été étudiée de près par THOMASSIN, *De adventu Christi*, cap. 7-11 (avec un important florilège patristique). — Sur la place de la typologie dans la prédication de Newman, cf. J. SEYNAEVE, art. *Newman*, SDB, t. 6, col. 454-458. Pour une bibliographie récente de la question, notamment chez les théologiens non-catholiques, cf. *supra*, p. 82 s.

[2] Sur les source scripturaires de la doctrine, voir *supra*, p. 23-27.

I. DU SYMBOLISME RELIGIEUX À LA PRÉFIGURATION

1. Usage des symboles dans les religions anciennes

Aucune religion ne peut se passer de symboles, soit pour exprimer en mots humains sa conception de Dieu et du monde surnaturel, soit pour assurer par des rites sensibles l'union de l'homme avec le divin [1]. Dans les deux cas, il lui faut nécessairement partir de l'expérience humaine commune pour en transfigurer les données.

a) Symbolismes représentatifs. — Comme le domaine divin ne tombe pas sous les sens, l'homme ne peut s'en donner une représentation mentale que par analogie, à partir du monde d'ici-bas. Non que le sentiment religieux ne comporte pas un élément spécifique, irréductible à toute autre sorte d'expérience; mais sa traduction en langage humain, voire même son existence consciente et formulée, ne sont pas possibles sans une référence à l'expérience du monde sensible, à laquelle notre mécanisme mental est spontanément adapté. La construction d'une telle synthèse d'images et de représentations, sans même qu'il soit besoin de l'élaborer philosophiquement, repose implicitement sur le principe suivant: que les divers objets qui constituent le champ de notre expérience (expérience du cosmos, expérience sociale, expérience intérieure) recèlent une signification par rapport à cet autre monde où nous n'avons pas directement accès, bien que notre expérience intérieure nous mette en contact avec lui; que les choses de la terre sont, en quelque mesure, le reflet de ces choses célestes et qu'elles ont là un archétype dont elles sont les reproductions plus ou moins parfaites.

C'est en application d'un tel principe que, par exemple, à partir de son expérience quotidienne de la vie sociale, l'homme païen se représente la société de ses dieux. De là, dans le moyen-Orient ancien, des conceptions très répandues, comme celles de la royauté divine [2], de la cour hiérarchisée

[1] Sur la fonction des symboles dans le langage religieux et les rites, voir M. ELIADE, *Le mythe de l'éternel retour*, Paris, 1949, p. 17-62; *Traité d'histoire des religions*, Paris, 1949, p. 315-331, 373-391; *Methodological Remarks on the Study of Religious Symbolism*, dans M. ELIADE — J. M. KITAGAWA, *The History of Religions, Essays in Methodology*, Chicago, 1959, p. 86-108. — G. VAN DER LEEUW, *La religion dans son essence et ses manifestations*, Paris, 1955, p. 56-65 et *passim*. — J. DANIÉLOU, *Essai sur le mystère de l'histoire*, p. 127-137.

[2] Cf. les notices rassemblées dans le volume du VIIIe congrès d'histoire des religions: *La regalità sacra*, Leiden, 1959. — S. H. HOOKE (éd), *Myth, Ritual and Kingship*, Oxford, 1958 (chap. 2-5). Il est vrai que ces études portent avant tout sur la sacralisation de la royauté humaine dans les civilisations anciennes; mais la royauté divine est toujours à l'arrière-plan de cette conception qui, sans elle, n'aurait pas de sens. Voir encore H. FRANKFORT, *La royauté et les dieux*, Paris, 1951, p. 65-84, 201 ss., 310-315, 359-379. — J. BOTTÉRO, *La religion babylonienne*, Paris, 1952, p. 54-81.

qui entoure le dieu suprême, des palais célestes, etc... Bien entendu, toutes ces conceptions sont ouvertes aux risques de la mythologie; dans le cadre du paganisme, rien ne permet encore au sens religieux de critiquer ses propres constructions et d'interpréter sans erreur cette floraison de symboles sacrés qui foisonne dans les choses et au milieu de laquelle se meut l'imagination humaine. Quant à l'opération mentale par laquelle l'homme discerne ces symboles et les organise en système, elle offre des affinités évidentes avec la théorie platonicienne des Idées [1]. C'est que Platon, tributaire de traditions religieuses bien antérieures à lui, n'a fait sur ce point qu'en élaborer philosophiquement les données.

b) Symbolismes cultuels. — Cette représentation symbolique du monde divin est en rapport intrinsèque avec les symbolismes cultuels. L'homme a besoin de rencontrer ses dieux; le culte est le domaine privilégié où s'opère la rencontre. Les dieux y sont *présents* parce que *représentés* sous des signes qui traduisent de façon sensible les réalités de là-haut [2]. Telle est la raison d'être des institutions cultuelles — sacerdoce, temple, sacrifice, etc... : au cœur du monde profane, et pour sacraliser ce monde profane, elles assurent l'existence de lieux, de personnes, de rites, etc., qui rendent présent le monde des dieux et permettent à l'homme de s'y sentir introduit. Aussi tendent-elles à modeler sur lui leurs éléments essentiels, quelle qu'en soit l'origine première; entre les symbolismes représentatifs et les symbolismes cultuels, il y a ainsi une coordination étroite. Un temple n'est pas simplement une maison comme les autres, spécialisée dans une fonction à part; il vise à reproduire ici-bas les traits de la demeure céleste où réside la divinité, et, par là, il s'identifie mythiquement à elle [3]. Y entrer, c'est trouver *ipso facto* la présence divine. Et ainsi de suite.

c) Symbolisme exemplariste. — On pourrait résumer de la façon suivante ce symbolisme à double étage. D'une part, les choses d'ici-bas (du cosmos à la société humaine), imparfaites, instables, engagées dans la vie fluente du temps, ont là-haut leur divin exemplaire, parfait, immuable, situé hors du temps et au-dessus de lui. D'autre part, les choses du culte sont les reproductions intentionnelles de cet exemplaire céleste, à la nature duquel elles participent. L'appellation de *symbolisme exemplariste* est celle qui convient le mieux pour définir un tel système d'analogies, qui fournit à la fois une théologie, un culte et une conception du monde. L'exemplarisme alexandrin n'en sera qu'un rejeton philosophique tardif, en dépendance de Platon.

[1] M. ELIADE, *Le mythe de l'éternel retour*, p. 63 s. — En dehors de toute référence aux cultes orientaux, le fait était déjà noté par T. GOMPERZ, *Les penseurs de la Grèce*, tr. fr., t. 2, Paris, 1905, p. 414 s.

[2] Cf. L'étude générale du phénomène dans G. VAN DER LEEUW, *La religion dans son essence et dans ses manifestations*, tr. fr., Paris, 1955, p. 332-449.

[3] M. ELIADE, *Traité d'histoire des religions*, p. 315 ss.

2. Usage des symboles dans la révélation biblique

a) Dans l'Ancien Testament. — L'Ancien Testament rectifie les applications du symbolisme exemplariste dans la mesure où elles déviaient, soit vers le polythéisme idolâtre, soit vers des conceptions cultuelles indignes du vrai Dieu et étrangères à la doctrine de l'alliance. Quant au principe lui-même, il lui serait bien impossible de s'en passer : même dans le cadre de la révélation, toute idée que l'homme se fait de Dieu, tout geste ou toute formule par lesquels il tente de traduire ses rapports avec lui, empruntent nécessairement à l'expérience sensible tout un matériel de symboles; la révélation elle-même doit user du procédé de l'analogie pour s'adapter aux besoins de l'esprit humain. Aussi retrouvera-t-on dans les textes bibliques cette représentation idéale du palais céleste de Dieu, de la cour divine formée par les anges, etc..., qu'on remarquait dans les paganismes environnants [1]; les symboles sont seulement rectifiés, à partir du moment où le Dieu unique s'affirme dans sa transcendance absolue. De même, dans le culte, le Temple est conçu comme la réplique terrestre du palais de Dieu, ainsi que le disent explicitement le code sacerdotal (Ex 25, 40) et le livre alexandrin de la Sagesse (Sg 9, 8).

Ainsi, d'une part, le langage religieux de l'Ancien Testament reconnaît toujours l'existence d'une analogie entre le monde divin et les institutions humaines, et c'est ce qui permet de parler de Dieu : « Dieu est roi », dit-on [2], et l'expérience de l'institution monarchique dans les sociétés orientales donne à l'expression un contenu concret accessible à tous. D'autre part, les institutions cultuelles, malgré la complexité de leurs éléments constitutifs, visent dans leur ensemble à imiter cet exemplaire céleste qui est la source de leur sacralité; aussi la liturgie effectuée dans le Temple est-elle conçue comme un service du Dieu-Roi, à l'image de la liturgie angélique (cf. Is 6, 1-4) [3].

b) Dans le Nouveau Testament. — Avec le Nouveau Testament, le problème change complètement d'aspect, car un fait nouveau vient en

[1] O. Procksch, *Theologie des A.T.s*, p. 481-487.

[2] Cf. les *Théologies de l'Ancien Testament* : P. van Imschoot, t. 1, p. 22-24; W. Eichrodt, t. 1, p. 122-126. — V. Maag, *Malkūt JHWH*, VTS, 7 (Congrès d'Oxford), Leiden, 1960, p. 123-153. — J. Gray, *The Kingship of God in the Prophets and Psalms*, VT, 1961, p. 1-29. — W. Schmidt, *Königtum Gottes in Ugarit und Israel*, Beihefte zur ZAW, 80, Berlin, 1961. Bibliographie détaillée dans K. H. Bernhardt, ouvrage cité *supra*, p. 191, note 1.

[3] Le lien de la royauté de Yahveh avec la liturgie a été souligné — non sans quelque excès — par les exégètes de l'école scandinave depuis les *Psalmenstudien II* de S. Mowinckel (1922). Il serait abusif de supposer que l'Ancien Testament a repris dans sa liturgie un schème cultuel commun à tout l'ancien Orient : fête

bouleverser la perspective : le Fils de Dieu s'est fait homme, si bien qu'en lui le ciel et la terre se trouvent *effectivement* conjoints. Il en découle deux conséquences. En premier lieu, le contact historique des hommes avec le Verbe fait chair (cf. 1 Jn 1, 1) fournit maintenant une base nouvelle à la connaissance de Dieu; les vieux symboles fondés sur des analogies humaines et déjà rectifiés par l'Ancien Testament, pour exacts et suggestifs qu'ils puissent être, sont à réinterpréter en fonction d'elle. En second lieu, l'union des hommes avec Dieu, but de toute l'activité cultuelle, se trouve effectivement réalisée, non plus à travers des rites symboliques, mais dans la personne même de Jésus, Verbe fait chair, et par la religion dont il donne au Père les preuves manifestes; le mystère de la croix, de la résurrection et de l'ascension, qui constitue son suprême sacrifice, atteint en effet la fin que poursuivaient en vain les sacrifices anciens : tandis que ceux-ci ne parvenaient pas à rien « rendre parfait » (Heb 10, 1), « le Christ, par une oblation unique, rend parfait pour toujours ceux qu'il sanctifie » (Heb 10, 14) [1].

Ainsi, *au plan de la connaissance religieuse comme au plan de l'efficacité sanctifiante et salutaire, le mystère du Christ se substitue aux représentations symboliques et aux rites religieux de l'Ancien Testament.* Désormais, Dieu n'a plus à être conçu analogiquement à partir d'images lointaines et déficientes; son Fils, « resplendissement de sa Gloire et effigie de sa substance » (Heb 1, 3), est entré dans le champ de notre expérience pour nous le révéler (cf. Jn 1, 18). Le contact avec Dieu n'a plus à être cherché dans des rites qui imiteraient vainement un archétype céleste auquel ils ne parviennent pas à nous unir; désormais, ayant consommé son sacrifice rédempteur, Jésus a instauré ici-bas des institutions nouvelles (l'Église et son économie sacramentelle) grâce auxquelles nous sommes effectivement reliés à Dieu et sanctifiés. Sans doute notre langage religieux a-t-il encore besoin de symboles représentatifs pour parler de Dieu et des choses divines; mais c'est maintenant le Verbe fait chair qui confère toute sa portée à ce langage symbolique, soit par l'emploi qu'il en a fait lui-même, soit par le contenu nouveau qu'il permet de verser dans les vieilles analogies. De même, nous avons encore besoin de rites [2]; mais la réalité qu'ils renferment et représentent n'est autre que le

du Nouvel-An avec intronisation divine, célébration de la mort et de la résurrection de Dieu, etc... Mais on reconnaît sans peine dans les textes bibliques plus d'un thème emprunté au milieu ambiant, décanté, réinterprété, replacé dans une nouvelle perspective, voire complètement démythisé. Cf. H. J. Kraus, *Die Königsherrschaft Gottes im Alten Testament*, Tübingen, 1951; *infra*, p. 332 ss., 338 ss.

[1] C. Spicq, *Épître aux Hébreux*, t. 1, p. 301-310.

[2] Sur cette nécessité des gestes sensibles dans le culte, voir Saint Thomas, *Summa contra Gentiles*, 3, 119. Cf. L. Bouyer, *Le rite et l'homme*, Paris, 1962.

mystère même du Christ, consommé une fois pour toutes dans un événement de l'histoire.

Aux symboles religieux créés spontanément par l'homme, Dieu avait d'abord substitué un système de signes dont sa révélation garantissait la valeur : ceux de l'Ancien Testament, liés aux institutions légales ; mais ce n'était encore là qu'une « ombre des biens célestes » (Heb 8, 5). Maintenant, à cette « ombre des biens à venir », il substitue la réalité même, qu'une « image » (εἰκών) pleine de sens représente efficacement ici-bas (Heb 10, 1) [1].

3. Qu'est-ce que la préfiguration ?

En possession de ces données, nous pouvons donner une première définition de la préfiguration. C'est le rapport d'analogie qui existe, à l'intérieur du dessein de salut, entre deux ordres de choses : d'une part, les « ombres » d'autrefois, c'est-à-dire les institutions civiles et cultuelles d'Israël ; d'autre part, les « réalités célestes » (Heb 9, 23), manifestées visiblement dans le vie et le sacrifice du Christ (cf. Heb 9, 11), rendues présentes sous les signes de l'Église et de ses institutions sacramentelles, appelées à nous être dévoilées en plénitude quand, à notre tour, nous entrerons dans la vie éternelle.

La préfiguration n'est donc pas un symbolisme quelconque. Elle bouleverse la conception de l'exemplarisme commune à toutes les religions antiques. « Voici donc que le « corps » est futur par rapport à son « ombre », et l'exemplaire, à son « type » : Τύπος τοῦ μελλόντος, σκιὰ τῶν μελλόντων. L'ébauche prépare l'archétype, l'imitation (μίμημα) précède le modèle : L'aube est un reflet du jour qu'elle annonce ! Voici que la Vérité est à venir et qu'un jour elle doit se lever de la terre : *futura Veritas, secutura Veritas, — Veritas de terre orta est.* Paradoxe inouï : la Vérité n'est-elle pas antérieure à tout âge, n'est-elle pas ce divin Logos dont Philon disait qu'il est le plus ancien des Fils de Dieu ? « Jamais, dira encore Tertullien, l'ombre n'existe avant le corps, ni la copie ne précède l'original. » Or telle est l'originalité déconcertante du fait chrétien : il est la substance et le modèle, il est la Vérité dont l'ombre et le reflet se trouve dans le fait juif antérieur. *Umbra Evangelii et Ecclesiae congregationis in Lege.* C'est que le fait chrétien se résume dans le Christ, le Christ qui, en tant que Messie, était à venir —

[1] On reconnaît là les trois états du culte distingués par saint Thomas. 1) Celui où la béatitude céleste et les moyens qui y conduisent étaient également futurs, quoique des signes imparfaits (des *ombres*) les représentassent ici-bas : l'Ancien Testament. 2) Celui où la béatitude céleste est encore à venir, tandis que les moyens qui y conduisent sont déjà présents dans le mystère du Christ et représentés sous des signes sacramentels : le Nouveau Testament. 3) Celui où la béatitude céleste sera une réalité présente, qu'aucun signe n'aura plus à représenter : le ciel. Cf. Iª IIªe, q. 101, art. 2, in corp. ; q. 103, art. 3, in corp. ; L. THOMASSIN, *De Adventu Christi*, 9, 13-14.

ὁ Μέλλων — et devait être historiquement préparé, comme le chef-d'œuvre est précédé d'une série d'ébauches, mais qui, en tant qu'« Image du Dieu invisible » et « Premier-Né de toute la création », est l'exemplaire universel. [1] »

L'originalité de la préfiguration par rapport à l'exemplarisme lui vient donc de ce qu'elle est liée à la perspective *historique* du dessein de salut et aux étapes successives de la révélation divine. Avant l'ancienne Alliance, Dieu se manifestait à travers les signes dont sa création est pleine; les hommes les interprétaient comme ils pouvaient, souvent peu correctement, pour en tirer les symbolismes nécessaires à leur langage religieux et à leur culte [2]. Durant l'Ancien Testament, Dieu a rectifié ces anciens jeux de symboles, grâce aux données fondamentales de sa révélation; il les a aussi complétés par des signes privilégiés, sanctionnés dans une loi positive : les institutions civiles et cultuelles de la Torah mosaïque. Imitant de façon imparfaite mais réelle les « choses célestes » qui devaient être révélées « aux derniers temps », ces institutions préparaient les hommes à les accueillir et à les comprendre, dans la mesure même où elles en renfermaient par avance une image, — autrement dit, dans la mesure où elles les pré-figuraient. Avec le Nouveau Testament, les « choses célestes » sont advenues parmi nous dans un fait d'histoire; leur présence et leur efficacité sont désormais assurées ici-bas par des signes adéquats, en attendant que chacun de nous puisse les voir face à face quand il passera, comme le Christ, de ce monde au Père (Jn 13, 1).

Telle est la conception des préfigurations qui fournit à l'épître aux Hébreux sa terminologie particulière pour désigner les étapes successives du dessein de salut [3]. À l'Ancien Testament sont affectés les mots παραβολή, σκιά, ἀντίτυπος, ὑπόδειγμα. Le mystère du Christ, réalité tout à la fois céleste et historique, c'est ὁ τύπος, τα ἐπουράνια, τα ἀληθινά; par rapport aux choses de jadis : ὁ μέλλων; par rapport à nous : τα γενομένα. L'économie ecclésiale en est l'εἰκών. C'est là encore, d'une certaine façon, un symbolisme exemplariste. Seulement, l'archétype céleste est entré avec le Christ dans le domaine de l'histoire et de l'expérience humaine, « au terme des temps ». Son « imitation » dans l'Ancien Testament était donc, en fait, une image anticipée de sa manifestation future. Quant à sa reproduction dans l'Église, elle déborde le simple exemplarisme pour devenir « sacrement », car elle

[1] H. DE LUBAC, *Catholicisme*, p. 125. Cette transformation de l'exemplarisme platonicien, grâce à une eschatologie qui confère à l'anagogie une nouvelle dimension, est signalé dans la pensée d'Origène par le même auteur, *Histoire et esprit*, p. 285-288; toute la tradition médiévale marche sur ce point à la suite d'Origène : *Exégèse médiévale*, Ire Partie, p. 621-633.

[2] J. DANIÉLOU, *Essai sur le mystère de l'histoire*, p. 127-134.

[3] Sur ce vocabulaire technique, dans ses rapports avec le vocabulaire de Philon, voir C. SPICQ, *Épître aux Hébreux*, t. 1, p. 72-75, 346 s.

nous fait « goûter au don céleste » et « savourer les forces du monde à venir » (Heb 6, 4-5).

Il faut remarquer toutefois que cette façon d'entendre les figures bibliques, malgré son lien général à l'histoire du dessein de salut, laisse de côté l'histoire intérieure de l'Ancien Testament lui-même : seul est envisagé son aspect statique et institutionnel. Or il y a quelque artifice à séparer ainsi les préfigurations dans l'ordre des institutions des préfigurations dans l'ordre des événements. C'est une nécessité méthodologique pour exposer clairement tout ce qui concerne le problème de la Loi; mais la notion de figure qui en résulte n'en demeure pas moins incomplète. Aussi devrons-nous y revenir plus loin, au terme du chapitre consacré à l'histoire [1].

II. LE CRITÈRE DES PRÉFIGURATIONS AUTHENTIQUES

Nous en avons dit assez pour pouvoir aborder une question délicate : à quel critère reconnaît-on les préfigurations authentiques? Faute d'un tel critère, la tentation serait grande de superposer a tous les détails des institutions civiles et cultuelles d'Israël des symbolismes artificiels. Les commentateurs patristiques et médiévaux, entraînés par les orientations spontanées de leur culture [2] et mal armés pour l'interprétation littérale de la Bible, n'y ont que trop souvent cédé. En réaction contre cet allégorisme intempérant, certains modernes ont tendance à sous-estimer l'importance des préfigurations bibliques [3]. Pour échapper à ce faux dilemne, il importe

[1] Cf. *infra*, p. 296 ss.

[2] Cf. *supra*, p. 31 (le Pseudo-Barnabé), 38-40 (époque patristique), 56 s. (moyen-âge).

[3] L'allégorisme intempérant est représenté de nos jours par les exégèses de P. Claudel, souvent excellent quand il s'inspire de l'Écriture sans chercher en allégoriser les textes, détestable quand il se lance dans des allégorisations échevelées tout en fulminant contre la critique et les exégètes littéralistes (cf. *supra*, chap. I, p. 80, note 3). Contre cette tendance, on trouvera une réaction excessive sous la plume de J. Steinmann, *Apologie du littéralisme*, VInt, mai 1948, p. 15-22, et *Entretien de Pascal avec le Père Richard Simon sur le sens de l'Écriture*, VInt, Mars 1949, p. 239-253 (reproduit dans *Richard Simon et les origines de l'exégèse biblique*, p. 423-431). Ce dernier article déchaîna une violente réaction, dont on trouvera le dossier dans DV, n° 14 (1949), p. 78-94 : P. Claudel, *Lettre au R. P. Maydieu, directeur de la Vie intellectuelle ;* L. Massignon, *Soyons des sémites spirituels ;* J. Daniélou, *Exégèse et dogme*. Mise au point de la *Vie Intellectuelle : Autour de l'exégèse biblique*, VInt, décembre 1949, p. 503-514. — A la suite de l'*Apologie pour le littéralisme* (qu'accompagnait d'ailleurs une allocution de P. Claudel, de sens diamétralement opposé), la revue avait publié de pertinentes réflexions par H. I. Marrou, *Dans la plénitude de la foi*, VInt, mars 1948, p. 23-32. On pourra aussi constater que J. Steinmann, malgré son littéralisme intransigeant, a parfois rendu justice à la typologie : dans son livre sur David, il montre en ce dernier « le prototype non seulement du Messie promis, mais du Messie venu, ce Jésus de Nazareth » (*David roi d'Israël*, Paris, 1948, p. 180-184).

d'élaborer une méthode rigoureuse d'où soit exclue toute fantaisie; le problème du critère est donc capital. Or, à première vue, il n'est pas facile à résoudre. Saint Thomas ne fournit sur ce point aucune indication précise [1]. S'il distingue avec clarté le « sens des choses », qui est du ressort de la théologie (et qu'il appelle « sens spirituel, typique ou mystique), du « sens des textes », domaine propre de l'exégèse (qu'il appelle « sens littéral »), il n'établit guère le départ entre les figures au sens fort où nous l'entendons ici, et l'allégorie généralisée telle qu'on la pratiquait de son temps en étendant à tous les détails de l'Écriture le principe de Gal 4, 24 [2]. Les traités modernes d'herméneutique sont aussi décevants. Un exemple topique est fourni par celui de Patrizi [3]. L'auteur admettrait volontiers que tout, dans l'Ancien Testament, était figuratif [4]. Mais, quand il en vient aux règles pratiques pour l'interprétation spirituelle de l'Écriture, il prend une attitude fort réservée : il renvoie à l'autorité du Nouveau Testament, de la liturgie et des Pères, et il termine par une mise en garde contre l'allégorisme exagéré [5]. Tout cela est assez vague, et le problème du critère reste sans solution nette. Mgr. Coppens [6], qui se réfère explicitement à Patrizi, tourne finalement dans le même cercle : « la typologie nouvelle s'arrêtera de préférence aux types où la similitude avec la réalité préfigurée est la plus simple, la plus obvie, la plus naturelle, ainsi qu'aux types pour lesquels on peut relever une tradition constante, prenant sa source dans le Nouveau Testament, voire déjà dans l'Ancien... » [7] Principe excellent en théorie, mais qui laisse place à bien des appréciations subjectives.

Pour débrouiller l'écheveau, il est indispensable d'examiner les préfigurations sous un autre angle que celui des abstractions livresques. Qu'il s'agisse des « choses figurantes » ou des « choses figurées » (pour emprunter le langage de Pascal), elles ont pris place dans une psychologie religieuse accessible à la fois, quoique à des degrés divers, à la critique biblique et

[1] *In Galatas*, cap. 4, lect. 7. — I[a], q. 1, art. 10. — *Quodlibet* 7, q. 6, art. 14-16.

[2] On notera toutefois que, dans le commentaire de Gal 4, 25 ss., saint Thomas se montre très attentif à écarter certaines allégorisations arbitraires, comme celle que lui offre la *Glose ordinaire* sur les mots « Sina est mons in Arabia »; en cherchant des motifs solides à la signification « mystique » du Sinaï et de la Jérusalem ancienne, il se sépare des symbolistes du siècle précédent pour élaborer, dans la mesure de ses moyens, une théologie des figures bibliques.

[3] F. X. Patrizi, *Institutio de interpretatione Bibliorum iterum edita*, Rome, 1876. La plupart des exposés postérieurs, jusqu'à 1940, dépendant pratiquement de cet ouvrage.

[4] *Ibid.*, p. 194-199.

[5] *Ibid.*, p. 261-264.

[6] J. Coppens, *Les harmonies des deux Testaments*, p. 82-94.

[7] *Ibid.*, p. 94.

à la théologie. Nous poserons donc la question suivante : quel rôle ont-elles joué dans l'expérience de foi à laquelle elles étaient liées ?

1. L'expérience de foi dans les deux Testaments

L'expérience de foi, dans l'Ancien Testament, constitue une totalité concrète où croyances et institutions se conditionnent mutuellement. Comparée à l'expérience de foi chrétienne, elle lui apparaît identique au point de vue de la structure psychologique, comme nous l'avons déjà relevé [1]. Quant à l'objet de l'une et de l'autre, c'est aussi le même mystère de salut, mais saisi à deux niveaux différents de sa réalisation historique. Dans l'Ancien Testament, ce mystère n'est encore réalisé qu'en germe et révélé qu'incomplètement; son accomplissement total est attendu dans l'avenir, et c'est à ce titre qu'il est objet de foi et d'espérance. Dans le Nouveau Testament, son accomplissement historique appartient déjà au passé et sa révélation est achevée; sa présence permanente s'actualise dans les institutions et les sacrements de l'Église; seule sa consommation céleste est encore objet d'espérance. Il s'agit donc dans les deux cas de la *même* foi. Mais, au plan de la connaissance *notionnelle*, son objet demeure partiellement implicite dans l'Ancien Testament, et, au plan de l'efficacité sanctifiante, son action y reste incomplète. En cela, l'expérience de foi de l'Ancien Testament est donc imparfaite par rapport à celle du Nouveau [2].

Or ce rapport des deux expériences de foi est intimement lié à un autre problème : celui des coordonnées concrètes qui fournissent à chacune d'elles un support et un moyen d'expression. Dans le Nouveau Testament, la foi a deux coordonnées, également indispensables : d'une part, le *fait* d'histoire où le mystère du salut s'est accompli, c'est-à-dire la vie du Christ; d'autre part, les *institutions* hiérarchiques et sacramentelles de l'Église, où le mystère s'actualise tant que sa consommation éternelle n'est pas advenue. Dans l'Ancien Testament, les coordonnées concrètes de la foi sont aussi de deux ordres : d'une part, les *événements* de l'histoire sainte, sur lesquels nous reviendrons au chapitre suivant; d'autre part, les *institutions* civiles et cultuelles d'Israël, peuple de Dieu. Puisqu'en vertu de l'alliance sinaïtique le peuple de Dieu trouve alors dans la communauté d'Israël un support temporel indispensable, sa vie de foi reste nécessairement liée à l'expérience humaine de cette communauté. C'est pourquoi, s'il est vrai qu'elle anticipe sur la foi chrétienne, tant comme connaissance religieuse que comme expérience de la grâce rédemptrice, elle ne peut encore se traduire que dans

[1] Cf. *supra*, p. 142 s.

[2] Cf. *supra*, p. 145-150.

un cadre provisoire dont les institutions d'Israël déterminent les formes. Ces institutions demeurent son support et sa condition d'existence.

Il y a donc, entre les deux phases successives par lesquelles passe l'unique foi à l'unique mystère de salut, des analogies essentielles. Celles-ci portent moins sur la foi elle-même que sur les éléments qui, de part et d'autre, en conditionnent l'exercice, soit quand elle prend conscience de son objet, soit quand elle se traduit en paroles et en actes. Dans l'Ancien Testament, les institutions civiles et cultuelles occupaient à ce titre une place, jouaient temporairement un rôle, qui, dans l'état parfait du peuple de Dieu, seront dévolus aux divers aspects de la vie céleste, et, actuellement, sont tenus par les divers aspects du mystère du Christ et de l'Église [1].

2. Méthode d'étude pour les figures bibliques

Telle est l'analogie, étroitement liée à la double expérience de foi israélite et chrétienne, qui définit les préfigurations authentiques. Pour faire apparaître celles-ci, deux conditions sont donc nécessaires et suffisantes. 1) Il faut montrer tout d'abord quel rôle les institutions en cause ont joué dans la foi d'Israël; cela suppose qu'on en découvre objectivement la signification religieuse dans les perspectives propres de l'Ancien Testament, étudié *ad litteram*. 2) Il faut chercher ensuite quels éléments jouent un rôle homologue dans la foi chrétienne. On peut établir par ce moyen qu'il y a, entre les « choses » des deux Testaments, des parallélismes profonds qui ne sont pas dus à des rapprochements superficiels, et qui seuls peuvent rendre compte de la continuité de la foi à travers le changement de régime religieux apporté par la venue du Christ. On voit comment l'étude scientifique de l'Ancien Testament, menée avec les ressources de la critique, de la psychologie religieuse, de l'histoire comparée des religions, etc., vient ici en aide à la théologie elle-même : elle fournit une base indispensable à la recherche systématique des préfigurations authentiques. Point de typologie sérieuse sans exégèse littérale préalable [2]. Les intuitions de la foi ont pu, certes, guider dans bien des cas avec exactitude les exégètes d'autrefois, et tout n'est pas à dédaigner dans leur travail. Il faut cependant écarter les symbolismes artificiels qu'ils ont souvent superposés aux détails des institutions bibliques : interprétés en dehors de leur contexte, ces détails étaient coupés du cadre vivant qui leur conférait leur signification objective et, du même coup, leur portée figurative.

[1] Cf. *supra*, p. 214, note 1, les trois états successifs du culte divin selon saint Thomas.

[2] Ce principe théorique était correctement posé par Hugues de Saint-Victor (cf. *supra*, p. 54), à la suite de toute la tradition antécédente (H. DE LUBAC, *Exégèse médiévale*, Ire Partie, p. 425 ss.). C'était seulement l'élaboration méthodologique qui faisait défaut.

III. LES PRINCIPALES PRÉFIGURATIONS

Pour les applications concrètes du principe, c'est au Nouveau Testament lui-même qu'il faut demander en premier lieu des normes positives et des directions de recherche [1]. Ceux qui, les premiers, firent l'expérience de la foi chrétienne avaient fait jusque là l'expérience de la foi juive. Aussi ont-ils spontanément pensé leur foi au mystère du Christ dans des cadres intellectuels forgés par l'Ancien Testament et conditionnés par ses institutions provisoires; ils ont exprimé la nature et le rôle des « choses » du Nouveau Testament à partir des « choses » de l'Ancien qui les avaient préfigurées. Le langage qu'ils ont employé pour annoncer l'Évangile et pour élaborer la théologie du mystère du salut est ainsi par lui-même significatif : les préfigurations bibliques en constituent nécessairement l'arrière-plan.

Il faut cependant faire ici deux remarques. 1) Les auteurs du Nouveau Testament, dans leurs écrits de circonstance, n'ont pas cherché à exprimer de façon exhaustive toutes les préfigurations qui pouvaient exister sous l'ancienne alliance; la liste qu'on peut tirer de leurs écrits n'est donc pas limitative, et il est permis de pousser les recherches dans des directions qu'ils ont indiquées de façon sommaire. 2) Les auteurs du Nouveau Testament ne se sont pas interdit de déborder jamais les bornes des préfigurations proprement dites, ni de superposer aux choses de l'Ancien Testament des symbolismes plus artificiels, si cela pouvait être utile à leurs développements oratoires ou doctrinaux. Les procédés courants de l'exégèse rabbinique ou de l'allégorisme grec étaient admis dans leur milieu, et rien ne les empêchait d'en user. Ils ne s'en sont pas privés. Pour ne prendre qu'un exemple, saint Paul déclare expressément en Gal 4, 24 qu'il *allégorise* l'histoire des deux femmes et des deux fils d'Abraham [2]. Sans doute le rapport théologique des deux alliances, tel qu'il l'envisage, n'a-t-il rien à voir avec la dialectique exemplariste sous-jacente à l'allégorisme des alexandrins; mais le procédé d'allégorisation qu'il utilise n'en comporte pas moins une grande liberté d'allure, qu'on aurait tort de lui reprocher. Aussi le rapport symbolique qu'il établit entre Israël, le mont Sinaï et la Jérusalem ancienne ne peut-il guère être regardé comme définissant une préfiguration proprement

[1] Le principe est admis par tout le monde (cf. J. COPPENS, *op. cit.*, p. 90-94). Mais la perspective où les auteurs se placent — surtout quand ils sont théologiens et non exégètes de profession — reste celle des anciens scolastiques : à l'appui de la thèse, on cite des *auctoritates*, en tête desquelles l'Écriture a une place privilégiée. Il manque malheureusement, pour interpréter correctement les matériaux fournis par ces *auctoritates*, un principe de discernement critique. Le recours au critère des analogies entre les deux expériences de foi nous en donne un, en même temps qu'il comble le fossé entre l'exégèse littérale et la théologie des préfigurations.

[2] Cf. *supra*, p. 26, note 2.

dite [1]. L'autorité des auteurs sacrés n'empêche donc pas que l'on doive soumettre leurs indications à une critique méthodologique, si l'on veut utiliser correctement leur témoignage sans risque de confusion.

Quant aux données de la tradition, elles doivent être utilisées avec plus de précaution encore. Non que l'allégorisme des Pères ou des écrivains médiévaux soit une simple adaptation de la méthode en honneur chez les rhéteurs païens qui « allégorisaient » les vieux mythes ou les récits d'Homère : allégorie chrétienne et allégorie païenne sont foncièrement différentes, parce qu'elles se développent dans deux optiques très éloignées l'une de l'autre. Ce point a été démontré surabondamment par le P. de Lubac [2]. L'absence de distinction entre typologie et allégorisme à l'époque ancienne en est à elle seule une garantie [3]. Mais cette garantie même est inquiétante, au point de vue où nous nous plaçons ici. En effet, l'allégorie pouvait s'accommoder de procédés pratiques beaucoup plus libres que ne le permet la recherche des préfigurations, au sens rigoureux où nous l'entendons; sans compter que les Pères alexandrins n'ont pas manqué de faire appel, à l'occasion, à certains matériaux d'emprunt qu'ils tenaient de Philon [4]. Dans le détail, leur exégèse figurative comporte donc des éléments de valeurs très diverses, qu'il faut passer au crible de la critique pour recueillir le grain en laissant tomber la paille. Les intuitions de leur foi ont souvent vu juste; les habitudes de leur culture ont interféré avec elles d'une façon que nous n'avons pas à imiter.

1. Les institutions civiles d'Israël

Les institutions civiles sanctionnées par la Loi ne se rapportent pas *primo et per se* à la vie théologale du peuple d'Israël; elles ont pour premier but de lui donner les structures nécessaires à son existence historique,

[1] Il importe donc de bien distinguer chez saint Paul l'*esprit* (opposé à la lettre), les *figures* (qui sont dans les événements ou les institutions), l'*allégorisation* (qui est un procédé d'exploitation des textes). Le langage scolastique a malheureusement confondu sens spirituel, sens figuratif et sens allégorique.

[2] H. DE LUBAC, *A propos de l'allégorie chrétienne*, RSR, 1959, p. 5-43; *Exégèse médiévale*, Ire Partie, p. 373-396.

[3] H. DE LUBAC, *Typologie et allégorisme*, RSR, 1947, p. 180-226. On notera qu'à l'époque patristique la notion du sens *spirituel* se confond déjà avec l'*allégorie* et avec l'intelligence des *figures* bibliques. Ce langage suppose une systématisation où les termes pauliniens sont détournés de leur perspective originelle.

[4] J. DANIÉLOU, *Origène*, Paris, 1948, p. 179-180. — H. DE LUBAC, *Histoire et esprit*, p. 150-166. Indépendamment même de Philon, les Pères utilisent dans leur exégèse un élément culturel qui influe sur sa technique : « Comme un Grégoire de Nysse utilisera les techniques de la seconde sophistique, ou comme un Augustin brillera dans l'art des rhéteurs de la décadence romaine, Origène met en œuvre les ressources de la culture alexandrine » (*Ibid.*, p. 178).

aussi longtemps que durera le régime provisoire fondé au Sinaï [1]. Cependant, en raison même de cette finalité, elles touchent de près à sa vie théologale puisque, pour le peuple de Dieu, l'expérience de foi est indissociable du cadre concret dans lequel elle s'effectue. Aussi bien Dieu se sert-il de ce moyen providentiel pour donner un support à la foi des fidèles, tant que son objet réel — le mystère du Christ et de l'Église — ne se révèle pas complètement en advenant dans l'histoire. Durant ce temps, le mystère est représenté dans l'expérience de foi par des éléments temporels qui en esquissent les principaux aspects en énigmes et en figures. Les institutions civiles font partie de ces éléments figuratifs. C'est pourquoi, une fois le mystère advenu ici-bas, elles n'auront plus qu'à s'effacer, ayant perdu leur raison d'être. Pourtant, le langage du Nouveau Testament continuera de s'y référer pour définir à partir d'elles le mystère désormais révélé.

a) Israël, peuple de Dieu. — La figure fondamentale, c'est le peuple d'Israël lui-même. Son expérience de foi comporte trois éléments qui se retrouvent exactement dans l'expérience de l'Église : l'expérience de la communion avec Dieu, garantie par le fait de l'alliance (« Vous êtes mon peuple et je suis votre Dieu ») ; l'expérience de l'union entre tous les membres de la communauté sainte, union de nature religieuse qui a Dieu pour garant et pour source ; l'expérience de la mise à part, par laquelle Israël est distingué des « païens qui ne connaissent pas Dieu » et soustrait en principe au sort de l'humanité pécheresse [2]. Cependant, cette expérience de foi assume des éléments d'ordre temporel qui lui donnent une coloration particulière. Le peuple de Dieu a des assises terrestres identiques à tous les autres peuples. L'alliance divine y sacralise des liens naturels qui résultent de l'unité d'origine ethnique, de l'assimilation par traités, conquête ou intermariages, de la communauté de culture, etc... [3] Bref, ce peuple est une race : la descendance des patriarches ; il forme une nation : celle dont les émigrants sortis d'Égypte ont constitué le noyau et le cœur ; il a une langue à lui, qui est comme son patrimoine spirituel [4]. Tout cela sert de support concret à la communauté de

[1] Cf. *supra*, p. 178-183.

[2] Cf. *supra*, p. 134-139. Voir VTB, art. *Peuple, Israël.*

[3] Naturellement, il ne faut pas se représenter de façon trop simple l'unité interne d'Israël. Après la captivité, des textes comme Esd 9, 3 et Neh 9, 2 supposent que tous les membres de la « race sainte » sont descendants des patriarches (cf. déjà Is, 41, 8). En fait, il y a là une simplification évidente, car des groupes étrangers se sont peu à peu assimilés à Israel (certains clans qénites sont rattachés par les Chroniques à la descendance de Juda), sans compter l'incorporation des *gerim* prévue par la législation sacerdotale. Mais il reste vrai que le mélange des sangs s'est fait autour d'un élément assimilateur fourni par les anciennes tribus. Au terme de l'assimilation, tous les membres de la nation se sont également sentis « descendants d'Abraham, Isaac et Jacob » — et c'est tout ce qui importe ici.

[4] Voir en Neh 13, 24 l'importance du facteur linguistique ; mais Is 19, 18 suppose que les Israélites ont emprunté la « langue de Canaan ».

foi et de grâce. C'est pour cela que la mise à part d'Israël, signe tangible d'un dessein de salut dont la visée est universelle, a pour effet paradoxal de renforcer un particularisme national qui permettra au peuple de Dieu de survivre à tous les accidents de l'histoire [1].

Tous ces traits montrent qu'Israël n'est pas encore l'Église [2]. Mais sous le voile de ses structures temporelles, il vit déjà en quelque mesure le mystère même de l'Église; il l'annonce par avance en tant qu'elle sera « peuple de Dieu ». C'est pourquoi le Nouveau Testament peut définir l'Église comme le « peuple » de l'alliance nouvelle (Act 15, 14; 2 Cor 6, 16; Ti 2, 14; Heb 8, 10; 13, 12; 1 Pt 2, 9). Cependant l'expérience de foi de l'Église implique un dépassement des limites que la race, la nation, la langue, imposaient au peuple de Dieu dans l'Ancien Testament : le peuple nouveau est ouvert à toutes les races, les nations et les langues (Ap 5, 9; 7, 9; 11, 9, etc.), et sa mise à part est exclusivement spirituelle (2 Cor 6, 17) [3]. Tous les éléments temporels dépassés et caducs n'avaient donc qu'une valeur de figures.

b) La constitution politique d'Israël. — Examinons de plus près la structure politique que prend le peuple de Dieu dans l'Ancien Testament. On peut y distinguer trois statuts successifs qui amorcent tous, à leur manière, certains traits du Nouveau Testament [4]. A l'origine, Israël était une ligue sacrée de douze tribus, établie par l'alliance en régime strictement théocratique (Ex 24, 3-8); à cette première forme de la nation était liée une expérience essentielle : celle de l'unité intérieure entre groupes distincts, reposant sur la communauté de Loi et de culte [5]. Or quand Jésus fonde les assises du Royaume de Dieu qu'il instaure, il choisit intentionnellement douze apôtres pourr appeler l'antique structure d'Israël (Mc 3, 14-19 par.; Mt 19, 28; Lc 22, 30) [6]. C'est que le peuple nouveau, forme concrète prise par le Royaume au cœur de l'histoire humaine, doit réaliser comme l'ancien l'unité de groupes distincts (les « églises » fondées par les Douze), sur la

[1] Par exemple Neh 9, 1; 13, 23-30. Il est vrai que ce repliement du Judaïsme sur lui-même est compensé ailleurs par un universalisme très affirmé; vers le temps du N.T., le prosélytisme était intense. Mais le prosélytisme lui-même gardait quelque peu l'allure d'une propagande nationaliste; cf. J. Bonsirven, *Le Judaïsme palestinien...*, t. 1, p. 33-34.

[2] L. Cerfaux, *Théologie de l'Église suivant saint Paul*², p. 5-9.

[3] *Ibid.*, p. 38-57 (« Les chrétiens sont le peuple de Dieu en continuité avec Israël »).

[4] Cf. *supra*, p. 179 s.

[5] R. de Vaux, *Les institutions de l'Ancien Testament*, t. 1, p. 143 s. — O. Procksch, *Theol. des A.T.s*, p. 103-118.

[6] A. Feuillet, dans A. Robert et A. Feuillet, *Introduction à la Bible*, t. 2, p. 803 s.

base de la même Loi (cf. Mt 5) et du même culte (1 Cor 11, 24-25; cf. 10, 16-17). Il gardera cette structure jusque dans sa consommation céleste, où il aura pour l'éternité un visage analogue à celui de l'ancien Israël (Ap 7, 5-8; 21, 12-21).

Sur la base de cette constitution fondamentale, Israël est devenu, sous Saül et David, une monarchie unitaire où la dynastie régnante, étroitement liée à l'alliance (2 Sam 7, 5-16), exerçait le pouvoir au nom de Dieu; alors la nation a fait l'expérience de l'unité intérieure basée sur l'autorité du roi, Oint et fils adoptif de Yahveh (cf. Ps 89, 20 ss., etc.) [1]. D'une manière analogue, dans le Nouveau Testament, Jésus a été pris du sein de son peuple pour en être constitué Roi (Jn 18, 33 ss.); l'onction divine, qu'il devait à sa qualité de Fils de Dieu, l'a fait Seigneur et Christ (cf. Act 2, 26; 3, 20; 4, 27; Ap 5, 5; 19, 15-16) [2]. Il y a ainsi, dans le mystère de l'Église, un aspect qui ne se comprend qu'à partir de l'expérience temporelle de la monarchie israélite : le Christ-Roi entré dans sa gloire tient actuellement dans l'Israël nouveau la place qu'occupait David ou Salomon dans le peuple d'autrefois.

Enfin le peuple d'Israël, une fois détruites son indépendance nationale et sa constitution monarchique, est devenu une ethnie dispersée, organisée en « assemblée sainte » sur le modèle de l'assemblée du désert [3]. La source religieuse de son unité intérieure n'était que mieux soulignée par ce dernier état de choses : c'était essentiellement le culte du Dieu unique et la soumission à sa Loi. Or en établissant ici-bas le nouvel Israël, fondé sur les Douze apôtres, Jésus a explicitement voulu qu'il fût avant tout une *ekklesia*, c'est-à-dire une assemblée cultuelle plus parfaite que la communauté du désert

[1] R. DE VAUX, *Les institutions de l'Ancien Testament*, t. 1, p. 143 ss. — Exposé dans toutes les *Théologies de l'Ancien Testament* : O. PROCKSCH, p. 117 ss.; W. EICHRODT, t. 1, p. 306-308; G. VON RAD, t. 1, p. 317-322. La conception religieuse de la royauté en Israël, et surtout son rapport à la « royauté sacrée » telle qu'on la concevait dans l'ancien orient (cf. *supra*, p. 210) ont fait l'objet de vives discussions durant ces dernières décades. Certains ont tendu à retrouver dans la monarchie israélite tous les éléments du *ritual pattern* qu'il pensaient découvrir partout ailleurs (cf. G. WIDENGREN, *Sakrales Königtum im Alten Testament und in Judentum*, Stuttgart, 1955). Malgré certaines interprétations discutables des textes bibliques, on trouvera une position plus équilibrée chez A. R. JOHNSON, *Sacral Kingship in Ancient Israel*, Cardiff, 1955 (repris en substance dans *Myth, Ritual and Kingship*, éd. S. H. HOOKE, Oxford, 1958, p. 204-235); K. H. BERNHARDT, *Das Problem der altorientalischen Königsideologie im Alten Testament*, Leiden, 1961; E. I. ROSENTHAL, *Some Aspects of the Hebrew Monarchy*, JSS, 1958, p. 1-18; G. COOKE, *The Israelite King as Son of God*, ZAW, 1961, p. 202-224.

[2] Sur le titre de Messie (= Christ) donné à Jésus, voir O. CULLMANN, *Christologie du Nouveau Testament*, p. 97-117. — V. TAYLOR, *The Names of Jesus*, Londres, 1953, p. 18 ss.; 75-77 (sur le titre de roi). Voir VTB, art. *Roi, Fils, Onction, Messie*.

[3] R. DE VAUX, *op. cit.*, p. 151. — O. PROCKSCH, *Theol. des A.T.s*, p. 295-334. — TWNT, art. Ἐκκλησία, t. 3, p. 502-539 (K. L. SCHMIDT). — VTB, art. *Église*.

(Mt 16, 18; 18, 17); c'est sous cette forme que l'Église primitive a pris conscience d'elle-même, dès le temps où elle n'était qu'une communauté très réduite réunie à Jérusalem (Act 5, 11; 8, 1, etc.; cf. 7, 38); c'est sous ce nom que le mystère du peuple de Dieu a finalement été désigné dans la littérature chrétienne (Eph 5, 23-32, etc.) [1].

Ainsi l'expérience temporelle d'Israël a fixé une fois pour toutes les catégories de pensée où s'est coulée la révélation du peuple de Dieu. Mais, d'un Testament à l'autre, d'un statut à l'autre, la notion de peuple de Dieu s'est décantée : les douze tribus du peuple nouveau accueillent en effet des hommes de toutes races, nations et langues, — et voici dépassé le particularisme national. La royauté de Jésus n'est pas de ce monde-ci (Jn 18, 36), - - et voici dépassé l'ordre temporel tout entier. L'*ekklesia* de Jésus n'est plus ce peuple imparfait qui au désert refusait d'obéir (Act 7, 39-41); elle est, en sa réalité profonde, l'épouse sainte et immaculée que Jésus a purifiée par le bain d'eau (Eph 5, 25-27; cf. Ap 21, 2) [2]. L'ordre nouveau émerge donc, en sa pureté spirituelle, des voiles temporels qui le recouvraient dans l'ordre ancien. Mais au double niveau ecclésial et céleste, il se laisse pourtant définir en un langage pré-formé, à partir des institutions figuratives qui le préfigurèrent.

c) L'enracinement géographique d'Israël. — Au peuple de l'Ancien Testament, Dieu a enfin donné une terre : terre « où coulent le lait et le miel », terre où Israël devait trouver le bonheur temporel s'il demeurait fidèle à la Loi; telle était la disposition fondamentale de l'alliance [3]. A partir de la conquête, la terre a donc fait partie des institutions israélites, au titre de patrie; l'expérience de la patrie terrestre s'est complétée lorsque la monarchie davidique eut donné à Israël Jérusalem pour capitale, comme un signe sensible de l'unité nationale [4].

Dans le Nouveau Testament, l'expérience de la foi nous introduit dans un nouvel ordre de choses qui transcende ces données terrestres. Pourtant, le mystère du ciel se laisse encore définir en termes de patrie (Heb 11, 14-16); nous avons là-haut une ville à nous (Heb 13, 14) où nous possédons droit de cité (Phil 3, 20) : la nouvelle Jérusalem, notre mère

[1] Cf. L. CERFAUX, *Théologie de l'Église...*, p. 69-88, 143-158.

[2] L. CERFAUX, *op. cit.*, p. 262 ss. — Le thème est évidemment connexe à celui de l'Église, Corps du Christ (*ibid.*, p. 247 ss.).

[3] G. VON RAD, *Theol. des A.T.s*, t. 1, p. 295-303. — VTB, art. *Terre, Patrie.*

[4] Ce n'est pas la seule signification de Jérusalem : une fois que le Temple y est construit, la cité royale est aussi la « Cité du grand Roi » (Ps 48, 2). Sur cette signification religieuse complexe, voir Ps 46, 48, 87, 122... — G. VON RAD, *Theol. des A.T.s*, t. 1, p. 51-55; t. 2, p. 166-179. — N. W. PORTEOUS, *Jerusalem-Sion : The Growth of a Symbol*, dans *Verbannung und Heimkehr (Festschrift W. Rudolph)*, Tübingen, 1961, p. 235-252. — VTB, art. *Jérusalem.*

(Gal 4, 26; Ap 21, 2.10 ss.), dont l'ancienne n'était que l'image imparfaite [1], comme la terre d'Israël était l'image imparfaite du Paradis. Telle est la Cité vers laquelle nous sommes en marche et dont l'Église d'ici-bas, avec ses structures visibles, est dès maintenant le signe sacramentel. Une fois de plus, le langage du Nouveau Testament ne fait donc qu'exploiter les préfigurations de l'Ancien : à partir de la patrie et de la cité terrestres, il évoque en termes concrets le mystère de l'Église en ses deux états, moins successif que coexistants, nous le rendant ainsi intelligible à partir de ses figures.

C'est seulement en Israël, notons-le bien, que des institutions humaines semblables à celles de tous les autres peuples ont pu acquérir ainsi cette valeur figurative. La raison doit en être cherchée dans le rôle spécial que Dieu a confié à Israël dans le dessein de salut [2] : il est le peuple par lequel le peuple de Dieu — cette réalité transcendante — a pris racine dans l'histoire; le peuple dans lequel le Fils de Dieu s'est fait chair; la souche visible sur laquelle les autres nations ont dû être greffées pour entrer dans l'ordre du salut (Rom 11, 17-24). C'est pour cela que les éléments essentiels de son expérience temporelle ont comporté cette signification plus haute; qu'assumés par une expérience de foi, ils sont devenus l'esquisse prophétique du mystère de grâce où nous entrons par l'Église. Mais, remarquons-le bien, *aucun détail des institutions israélites n'a jamais eu valeur figurative en dehors de ce large contexte ;* aussi ne faut-il jamais l'en séparer pour lui attribuer un sens typique particulier. C'est en cela que l'exégèse allégorique des Pères et des écrivains médiévaux ne peut être prise pour modèle : même

[1] « Nullus hospes et peregrinus, nisi qui est extra patriam et tendit ad illam. Cum isti (Patres) confitentur se esse hospites et peregrinos super terram, significant se tendere ad patriam suam, scilicet Hierusalem coelestem (Gal 4, 26). Deus proprie vocatur Rex et Deus illorum qui specialiter spectant ad civitatem illam Hierusalem coelestem, cujus artifex et conditor est Deus » (Saint Thomas, *In Epistolam ad Hebraeos*, cap. 11, lect. 4). Ainsi le dynamisme de la foi et de l'espérance, au-delà de la patrie et la Jérusalem de la terre, tend vers la patrie et la Jérusalem du ciel que les précédentes figurent (Cf. H. de Lubac, *Méditation sur l'Église*, p. 63 s.; *Catholicisme*, p. 75-78; *Exégèse médiévale*, Ire Partie, p. 627-629). — Autre texte de saint Thomas : « Duplex est civitas Dei : una terrena, scilicet Hierusalem terrestris; alia spiritalis, scilicet Hierusalem coelestis. Per Vetus Testamentum autem, homines efficiebantur cives civitatis terrestris; per Novum autem, coelestis » (*In Davidem*, In Ps 45 c; cf. In Ps 47, a-b). Chez saint Augustin, le thème des deux cités est développé dans la *Cité de Dieu* sur un autre registre, puisque les deux cités, terrestre et céleste, sont Jérusalem et Babylone (cf. 16, 4). Sur le thème de Jérusalem, cité de Dieu, dans les Psaumes, voir M. Pontet, *L'exégèse de saint Augustin prédicateur*, p. 391-394.

[2] « Populus Judaeorum ad hoc electus erat a Deo quod ex eo Christus nasceretur. Et ideo oportuit illius populi statum esse propheticum et figuralem (cf. Augustinus, *Contra Faustum*, 22, 24). Et propter hoc, etiam judicialia illi populo tradita magis sunt figuralia quam judicialia aliis populis tradita; sicut etiam bella illius populi exponuntur mystice, non autem bella vel gesta Assyriorum vel Romanorum, quamvis longe clariora secundum homines fuerint » (Ia IIae, q. 104, art. 2, ad 2).

si la doctrine qu'elle a superposée aux textes était correcte, méthodologiquement parlant, elle s'est fourvoyée. L'étude théologique des préfigurations exige donc, comme condition préalable, un solide travail d'exégèse littérale. Une enquête approfondie sur les institutions de l'ancienne Loi n'est pas pour elle un luxe inutile. Même l'arrière-plan historique que fournit l'orientalisme est susceptible de l'éclairer et de l'enrichir. En effet, en Israël, c'est tout l'ensemble d'institutions civiles édifié par les vieilles sociétés orientales qui, décanté, purifié, réinterprété dans la perspective de l'alliance, est devenu le point de départ expérimental de la révélation.

2. Les institutions cultuelles d'Israël

Le caractère figuratif des institutions cultuelles leur est attaché beaucoup plus étroitement qu'il ne l'était aux institutions civiles. En effet, elles ne concernent pas seulement les rapports des hommes entre eux, mais directement leur relation religieuse à Dieu. Elles ne conditionnent pas seulement de l'extérieur leur expérience de foi, elles sont la traduction pratique de la vie théologale elle-même. Si donc cette vie théologale est substantiellement identique à la nôtre, si elle est déjà par anticipation une vie dans le mystère du Christ [1], les signes sacrés qui la soutiennent doivent être, d'une certaine façon, l'expression symbolique de ce mystère. Non certes, comme c'est le cas pour les signes de la liturgie chrétienne, sa commémoraison en tant qu'il est advenu dans le passé, ni non plus sa représentation sacramentelle en tant qu'il existe actuellement dans le ciel; mais seulement son annonce voilée, obscure quoique pleine de sens caché. C'est ainsi que l'entend l'épître aux Hébreux, qui voit dans le culte ancien une réplique (ἀντίτυπος). une reproduction (ὑπόδειγμα), une ombre (σκιά) du sacrifice du Christ à venir, considéré comme un modèle (τύπος) à la fois pré-existant et futur (cf. aussi Col 2, 17) [2].

Précisons-le toutefois : pour que les institutions cultuelles de l'Ancien Testament eussent cette valeur de préfigurations, il n'était pas nécessaire qu'elles fussent explicitement comprises comme telles par ceux qui les mettaient en pratique. Il suffisait que leur vie de foi, préadaptée au mystère du Christ à venir, trouvât en elles une traduction juste quoique provisoire, imparfaite mais positivement ordonnée à cette fonction de suppléance. Tel était justement l'objet des dispositions légales : si elles réglaient « le culte qui convenait à ce temps », c'était justement pour l'adapter aux exigences

[1] Cf. *supra*, p. 156-159.

[2] *Supra*, p. 26 s. C'est par là que Newman explique la continuité entre le culte juif et le culte chrétien. Cf. J. SEYNAEVE, dans SDB, t. 6, col. 456. C'est notamment le thème de son sermon sur *The principles of continuity between the Jewish and Christian Churches*, dans *Sermons bearing on Subjects of the Day*, p. 194 ss.

de la révélation, pour lui faire exprimer la vie théologale qui commençait d'exister dans le Peuple de Dieu en réponse à la Parole divine [1]. On peut donc dire en un certain sens que le culte de l'ancienne Loi était figuratif *primo et per se*, à la différence des institutions civiles [2]. Mais pour mettre ce point en lumière, il faut toujours partir du sens que les israélites eux-mêmes attachaient explicitement aux cérémonies légales. C'est seulement à travers ce sens que leur rapport au mystère du Christ peut être découvert en filigrane; *non point à partir du côté externe des rites, mais à partir de leur fonction dans la vie de foi.*

Sans vouloir examiner une à une toutes les cérémonies anciennes, nous en reprendrons ici succinctement les catégories générales, précédemment analysées [3], pour voir comment elles préfiguraient le culte parfait de la nouvelle alliance. Il faudrait d'ailleurs tenir compte des trois niveaux auxquels ce culte se réalise : celui du Christ-chef, celui de l'Église en sa structure visible, celui de l'éternité où les membres rejoindront le Chef dans sa gloire [4].

a) Le sacerdoce [5]. — Dans l'expérience de foi de l'Ancien Testament, le sacerdoce se présente sous deux formes. La première est le sacerdoce qu'exerce le chef d'un groupe (famille, clan, tribu...) en vertu d'un droit de nature. Régulier avant la Loi mosaïque, il apparaît ensuite en recul, mais connaît une survivance importante dans le sacerdoce royal (2 Sam 2, 17-18; 1 Rg 8, 55 ss. 62-64) [6], que le Psaume 110, 4 rattache à un prototype extra-biblique : celui de Melchisédech, roi de Salem et prêtre d'El-Elyôn

[1] *Supra*, p. 183 s.

[2] « Praecepta caeremonialia sunt figuralia primo et per se, tanquam instituta principaliter ad figuranda Christi mysteria ut futura, et ideo ipsa observatio eorum praejudicat fidei veritati, secundum quam confitemur illa mysteria jam esse impleta » (I^{a}II^{ae}, q. 104, art. 3, in corp.).

[3] *Supra*, p. 184 s.

[4] Les trois niveaux des réalités chrétiennes ne correspondent pas exactement aux trois étages du sens spirituel reconnus par l'exégèse médiévale : « Alio modo possunt (praeceptorum caeremonialium) rationes assignari, secundum quod ordinabantur ad figurandum Christum, et sic habent rationes figurales et mysticas; sive accipiantur ex ipso Christo et ecclesia, quod pertinet ad allegoriam; sive ad mores populi christiani, quod pertinet ad moralitatem; sive ad statum futurae gloriae, prout in eam introductimur per Christum, quod pertinet ad anagogiam » (I^{a} II^{ae}, q. 102, art. 2, in corp.). L'« allégorie » médiévale bloque ensemble l'accomplissement historique du mystère dans la vie du Christ-Chef et sa structuration visible dans l'Église; par contre, elle sépare les structures de l'Église de la vie individuelle des chrétiens dans le mystère du Christ (rapportée à la tropologie). Pour plus de détail, voir H. DE LUBAC, *Exégèse médiévale*, Ire Partie, chap. 8 et 9.

[5] TWNT, art. Ἱερεύς, t. 3, p. 257-284 (G. SCHRENK). — R. DE VAUX, *Les institutions de l'Ancien Testament*, t. 2, p. 195-278. — VTB, art. *Sacerdoce*.

[6] R. DE VAUX, *Les institutions de l'Ancien Testament*, t. 1, p. 174-176.

(Gen 14, 18-20) [1]. L'autre forme est le sacerdoce fonctionnel, confié depuis le Sinaï à la tribu de Lévi, exercé à Jérusalem par une famille descendant d'Aaron par Sadoq, organisé finalement en caste hiérarchisée (lévites, prêtres, grand-prêtre) [2]. De toute façon, la fonction sacerdotale importe ici plus que la différenciation de ses deux réalisations pratiques. L'office premier de tout prêtre est d'exercer une médiation [3] entre Dieu et la communauté humaine : il offre à Dieu les prières et les dons des hommes (cf. Heb 5, 1); il distribue en retour aux hommes les bénédictions divines et les « sacrements » qui doivent les sanctifier.

Pourtant, ce sacerdoce de l'Ancien Testament porte en lui-même les marques de son imperfection. Ses fins répondent bien à celles de la religion véritable; mais, comme le souligne l'épître aux Hébreux, il ne peut ni obtenir le pardon des péchés, qui est continuellement remis en cause, ni amener les hommes à la perfection, qui n'est jamais complètement atteinte (Heb 10, 1. 11); ceux qui le détiennent sont d'ailleurs des pécheurs, qui doivent implorer Dieu pour leurs propres fautes avant de le faire pour les fautes du peuple (Heb 5, 3; 9, 7). C'est pourquoi ce sacerdoce n'est que provisoire : une simple pierre d'attente du vrai sacerdoce à venir [4]. Lorsqu'au

[1] On sait que la date du Ps. 110 est discutée. Faut-il, avec E. PODECHARD (*Le Psautier*, II, p. 168-183), l'attribuer à l'époque de David, ou avec E. DHORME (*Bible de la Pléiade*, t. 2, p. 1149) revenir à l'opinion de B. Duhm qui lui attribuait une origine maccabéenne? Faut-il penser avec H. J. KRAUS (*Psalmen*, t. 2, p. 755 s.) qu'il vise les anciens rois de Jérusalem, ou avec R. TOURNAY (*Les Psaumes*[2], p. 407 s.) qu'il est postexilien et vise directement le Messie à venir? Le v. 4 a été dissocié de la personne du roi par H. H. ROWLEY, *Melchisedek and Zadok*, dans *Festschrift A. Bertholet*, Tübingen, 1950, p. 461-472 : il viserait le prêtre Sadoq. Voir au contraire l'interprétation strictement royale de A. R. JOHNSON, *Sacral Kingship in Ancient Israel*, p. 27-46. Le problème des rapports entre royauté et sacerdoce est repris par H. J. STOEBE, *Erwägungen zu Psalm 110 auf dem Hintergrund vom 1 Sam 21*, dans *Festschrift A. Baumgärtel*, Erlangen, 1959, p. 175-191. — Cf. H. J. KRAUS, *Psalmen*, BK, Exkurs 6, t. 2, p. 879-883. — E. BEAUCAMP et J. P. DE RELLES, *Au roi de Sion*, BVC, 42 (nov.-déc. 1961), p. 32-49. Sur toute cette question, voir *supra*, p. 224, note 1.

[2] A GELIN, *Le sacerdoce de l'ancienne alliance*, dans *La tradition sacerdotale*, Paris-Le Puy, 1959, p. 27-60. Sur l'histoire du sacerdoce, difficile à retracer, voir R. DE VAUX, *Les institutions de l'Ancien Testament*, t. 2, p. 213-273. — J. PEDERSEN, *Israel, Its Life and Culture*, t. 3 4, p. 150-197. — *Théologies de l'A.T.* : O. PROCKSCH, p. 295 ss.; W. EICHRODT, t. 1, p. 264-294; G. VON RAD, t. 1, p. 243-248.

[3] W. EICHRODT, *op. cit.*, p. 270 ss. — Sur cette médiation sacerdotale, cf. Heb 5, 1; 8, 3 : TWNT, art. Μεσίτης, t. 4, p. 602-629 (A. OEPKE). — SDB, art. *Médiation*, dans l'A.T. (A. ROBERT), t. 5, col. 997-1019. — VTB, art. *Médiation*. Saint THOMAS, III[a], q. 22, art. 1, in corp.

[4] « Legale sacerdotium fuit figura sacerdotii Christi, non quidem quasi adaequans veritatem, sed multum ab ea deficiens, tum quia sacerdotium legale non mundebat peccata, tum etiam quia non erat aeternum sicut sacerdotium Christi » (III[a], q. 22, art. 6, in corp.; cf. art. 4, ad 3; art. 5, in corp.). On trouvera une interprétation figurative détaillée du sacerdoce lévitique chez saint CYRILLE D'ALEXANDRIE, *De adoratione in spiritu et veritate*, lib. 11-13 (PG, 68, 725-886).

terme des temps le Christ paraît, « grand-prêtre des biens à venir » (Heb 9, 11), il est au contraire revêtu du sacerdoce éternel (Heb 7, 24). Établi dans la sainteté (Heb 7, 26) et l'union parfaite avec Dieu (9, 11-12; 10, 12-13), il peut remplir intégralement sa fonction de médiateur (8, 6). Aussi atteint-il les buts que visait en vain le sacerdoce de l'Ancien Testament : il relie les hommes à Dieu, les sauve et les sanctifie (Heb 5, 9; 7, 25; 10, 14) [1]. Le Christ est donc l'exemplaire unique dont tout autre sacerdoce ne peut être que la copie déficiente. Il en est ainsi pour le sacerdoce lévitique : ombre du Christ à venir, le grand-prêtre ne faisait qu'esquisser dans ses fonctions rituelles le rôle que jouerait un jour le Christ à l'égard de l'humanité pécheresse. C'est également vrai pour le sacerdoce royal, *secundum ordinem Melchisedech :* moins significatifs par ses fonctions rituelles, il représentait mieux par sa dignité prestigieuse la grandeur du Christ, prêtre et roi (cf. Heb 7, 4-10) [2].

C'est pourquoi le Nouveau Testament fait appel à ces deux termes de référence pour définir à partir d'eux le sacerdoce de Jésus. Or, remarquons-le, sans ce double rapprochement du Christ avec ses préfigurations, il serait difficile de le définir comme prêtre sur la seule base de sa vie terrestre : il n'appartenait pas à la caste sacerdotale et ne s'est jamais occupé du service des autels (Heb 7, 13-14). Si donc son mystère éclaire la portée véritable des institutions figuratives, on peut dire qu'inversement celles-ci permettent d'apprécier correctement le sens de sa vie [3]. La théologie du Christ-Prêtre a besoin de l'Ancien Testament pour se constituer. Par-delà l'Ancien Testament, le théologien doit même élargir son enquête jusqu'aux religions païennes [4], afin de préciser quelle place occupe le sacerdoce dans

[1] Sur la doctrine du Christ-Prêtre dans l'épître aux Hébreux, voir C. SPICQ, *Épître aux Hébreux*, t. 1, p. 291-300. — A. GELIN, *Le sacerdoce du Christ d'après l'épître aux Hébreux*, dans *Études sur le sacrement de l'Ordre* (Lex orandi, 22), Paris, 1957, p. 43-58. — C. BOURGIN, *Le Christ-Prêtre selon l'épître aux Hébreux*, LumV n° 36, p. 65-90. — Sur le thème dans l'ensemble du Nouveau Testament : O. CULLMANN, *Christologie du Nouveau Testament*, p. 74-94. — Exposé plus général : J. LÉCUYER, *Le sacerdoce dans le mystère du Christ*, Lex orandi, 24, Paris, 1957, p. 9-167.

[2] La typologie de Melchisédech est d'abord utilisée dans l'épître pour mettre en relief les imperfections du sacerdoce lévitique. Mais dans la suite, ce sont les fonctions de ce dernier qui servent à faire comprendre le rôle sacerdotal de Jésus. On a donc en réalité dans l'épître une double typologie sacerdotale. Sur la lecture christologique du Ps 110, voir E. BEAUCAMP et J. P. DE RELLES, *art. cit.* p. 229, note 1.

[3] Ce recours aux catégories sacerdotales pour présenter l'œuvre de Jésus existe déjà implicitement chez Jésus lui-même. Cf. les remarques de A. GEORGE, *Le sacerdoce de la nouvelle alliance dans la pensée de Jésus*, dans *La tradition sacerdotale*, p. 61-80.

[4] Esquisse rapide par G. VAN DER LEEUW, *La religion dans son essence et dans se manifestations*, p. 213-216.

la psychologie religieuse de l'homme, afin de mesurer aussi quelles transformations la révélation ancienne a fait subir aux conceptions courantes de l'Orient pour aligner le sacerdoce juif sur le sacerdoce de Jésus qu'il représentait par avance.

b) Les sacrifices [1]. — La religion de la communauté humaine trouve dans le Christ son accomplissement parce qu'en lui s'effectue le retour de l'homme à Dieu, — qu'il s'agisse du retour du Christ à son Père, réalisé par sa passion et sa montée au ciel (Jn 13, 1; 14, 28; 16, 10; 20, 17), ou du retour de tous les hommes, qui trouvent en Jésus le chemin pour aller au Père (Jn 14, 6-7). C'est à partir de cette réalisation concrète qu'il faut comprendre l'essence du sacrifice de Jésus, acte suprême de son sacerdoce. Quant à sa traduction pratique, elle n'est pas d'ordre rituel, mais vital : elle consiste dans l'oblation de soi que le Christ fait de lui-même au Père par obéissance, en tous les actes d'une vie que vient couronner la croix (cf. Heb 10, 5-10). Tel a été le sacrifice véritable, le seul qui ait obtenu le salut et glorifié le Père (cf. Jn 17, 1-2); il s'est accompli au terme des temps, « une fois pour toutes » (Heb 7, 27; 9, 12; 10, 10; cf. Rom 6, 10) [2].

Or les institutions sacrificielles de l'ancienne Loi visaient déjà cette fin ultime, qu'elles étaient impuissantes à atteindre. Elles la visaient par diverses voies, selon la signification propre de leurs différents rites. A ce titre, elles annonçaient obscurément les traits du sacrifice de Jésus : dans l'expérience de foi d'Israël, elles tenaient provisoirement sa place. C'est pourquoi le Nouveau Testament, pour énoncer la signification religieuse de la vie et de la mort du Christ, a pu recourir aux catégories de pensée définies par les diverses sortes de sacrifices : Jésus s'est offert en oblation (Eph 5, 2), en sacrifice expiatoire (Mc 10, 45; Rom 3, 25; Heb 9—10), et finalement en sacrifice de communion (Mt 26, 26-28; 1 Cor 10, 16). Le sacrifice qui englobe sa vie entière et qui se consomme par sa croix et sa montée au ciel, transcende donc toutes les catégories anciennes, qui n'en étaient que des imitations partielles et déficientes [3]. Mais si l'étude de ce

[1] G. B. Gray, *Sacrifice in the O.T., Its Theory and Its Practice*, Oxford, 1925. — J. Pedersen, *Israel, Its Life and Culture*, t. 3/4, p. 299-375. — *Théologies de l'Ancien Testament :* O. Procksch, p. 551-561 ; P. van Imschoot, t. 2, p. 130-157 ; W. Eichrodt, t. 1, p. 83-105 ; G. von Rad, t. 1, p. 249-260. — Voir en outre les indications bibliographiques données par R. de Vaux, *Les institutions...*, t. 2, p. 451-455. — TWNT, art. Θύω-Θυσία, t. 3, p. 180-190 (J. Behm). — VTB, art. *Sacrifice*.

[2] Sur le sacrifice de Jésus d'après l'épître aux Hébreux, voir C. Spicq, *op. cit.*, p. 302-310. Sur la même doctrine chez saint Paul, voir S. Lyonnet, dans A. Robert et A. Feuillet, *Introduction à la Bible*, t. 2, p. 874-887. Saint Augustin a exposé sa doctrine du sacrifice dans la *Cité de Dieu*, lib. 10, notamment les chap. 4-6 et 20; cette doctrine a passé chez saint Thomas.

[3] « Potissimum sacrificium est, quod ipse Christus seipsum obtulit Deo in odorem suavitatis (Eph 5, 2); et propter hoc omnia alia sacrificia offerebantur in veteri Lege

sacrifice a pour première base l'examen objectif de ce que Jésus a dit et fait, elle demeure inséparable de l'examen des sacrifices figuratifs. Jésus explique ses figures, mais c'est par elles qu'il est rendu intelligible.

Ici encore, critique biblique et histoire des religions retrouvent donc leur sens au point de départ des constructions théologiques [1]. En y recourant de façon systématique, on sera d'ailleurs gardé de certaines applications outrancières du principe figuratif. Il est inutile de chercher pour tous les détails des anciens rituels une signification précise par rapport au sacrifice de Jésus, comme s'ils devaient avoir tous en lui leur pendant exact [2]. Ce n'est pas au sacrifice du Christ de se modeler ainsi sur les sacrifices de l'ancienne Loi pour en répéter tous les rites sur un plan supérieur : il est le modèle, et eux, les copies imparfaites [3]. Pour mettre en relief leur portée figurative, *seule leur intentionalité générale doit être prise en considération ; il faut donc les étudier comme des ensembles organiques dont les détails n'ont de valeur que par leur place dans un ensemble.* Sur ce point la théologie chrétienne s'est souvent encombrées de matériaux allégoriques inutiles et sans fondement solide. On ne saurait accueillir ce legs fort mélangé que sous bénéfice d'inventaire.

c) Les choses sacrées. — On entend ici par « choses sacrées » le sanctuaire et les objets nécessaires au culte sacrificiel [4]. On sait que, sur ce point, les institutions de l'Ancien Testament ont connu une évolution [5]. Au début,

ut hoc unum singulare et praecipuum sacrificium figuraretur, tanquam perfectum per imperfecta » (Iª IIªᵉ, q. 103, art. 2, in corp. ; cf. IIIª, q. 47, art. 2, ad 1 ; q. 48, art. 3). — « Quantum ad ipsum Christum passum... figurae fuerunt omnia sacrificia Veteris Testamenti, praecipue sacrificium expiationis, quod erat solemnissimum » (IIIª, q. 73, art. 6, in corp.). Même idée chez saint AUGUSTIN, *Cité de Dieu*, 10, 20.

[1] G. VAN DER LEEUW, *La religion dans son essence et dans ses manifestations*, p. 341-352. — E. O. JAMES, *Sacrifice and Sacrement*, Londres, 1961.

[2] Les développements consacrés par saint Thomas aux diverses sortes de sacrifices (Iª IIªᵉ, q. 102, resp. ad obj.), restent profondément marquées par cette symbolique artificielle dont le XIIᵉ siècle avait été friand (*supra*, p. 56). Ils sont plus abondants encore chez saint CYRILLE D'ALEXANDRIE, *De adoratione in spiritu et veritate*, lib. 16 (PG, 68, 1009-1062). Par delà le sacrifice du Christ, ils visent d'ailleurs le sacrifice spirituel que doivent offrir les chrétiens. Voir encore l'opuscule d'YVES DE CHARTRES, *De convenientia veteris et novi sacrificii*, PL, 162, 535-562.

[3] On se souvient des difficultés rencontrées sur ce point par les diverses théories du sacrifice élaborées par les théologiens depuis le XVIᵉ siècle, cf. *supra*, p. 67-69.

[4] J. PEDERSEN, *Israel*, t. 3/4, p. 198-263. — *Théologies de l'A.T.* : P. VAN IMSCHOOT. t. 2, p. 110-130; O. PROCKSCH, p. 539-543; W. EICHRODT, t. 1, p. 56-68; G. VON RAD, t. 1, p. 233 ss. — R. DE VAUX, *Les institutions de l'A.T.*, t. 2, p. 115-193 (avec bibliographie aux p. 439-446). — L'archéologie du Temple ne nous concerne pas ici directement; voir sur ce point H. VINCENT, *Jérusalem de l'A.T.*, t. 2 (IIᵉ Partie), Paris, 1956. — Sur la théologie du temple : Y. CONGAR, *Le mystère du Temple*, Paris, 1958 (avec bibliographie abondante sur le sujet).

[5] Voir en particulier R. DE VAUX, *Les institutions de l'Ancien Testament*, t. 2, *loc. cit.*, et les ouvrages mentionnés p. 186, note 2.

il y eut un sanctuaire de plein air (Gen 12, 7; 13, 18; 15; 22, 9, etc.), construit suivant une technique primitive qui resta longtemps en usage (cf. Ex 20, 24-26; Jos 8, 30 s.; 1 Rg 18, 30). A partir de l'exode, il y eut en outre un sanctuaire confédéral (cf. Ex 24, 4-8) localisé à la « tente du témoignage » ou « du rendez-vous » (Nb 11, 16-24, etc.). Celui-ci subsista sous la même forme rustique après l'installation en Canaan (cf. Jos 8, 30 s.; 1 Sam 1—3; 2 Sam 6, 17). Il fit place finalement au Temple de Salomon (1 Rg 6—8), dont le second Temple reconstruit après l'exil ne devait pas égaler la splendeur (cf. Esd 3). L'archétype du tabernacle décrit par le code sacerdotal (Ex 25—27; 30; 35—38; 40) [1] projette sans doute les résultats de cette expérience historique sur le vieux souvenir de la tente du désert.

Quoi qu'il en soit, à tous les stades de l'histoire, l'essentiel reste la signification du sanctuaire pour la foi du peuple de Dieu. L'antique symbolique religieuse de l'Orient en fournit une première approximation [2], que la Bible ne renie pas : le geste de Jacob à Bethel (Gen 38, 12-19) a des répondants dans les religions voisines [3], et le symbolisme cosmique des temples mésopotamiens ou syriens n'est pas absent de celui de Salomon [4], construit suivant une technique cananéenne [5] avec la collaboration d'ouvriers phéniciens. Pourtant cette symbolique n'indique pas l'essentiel. En effet, depuis le Sinaï, le sanctuaire central d'Israël se rattache moins à la manifestation *cosmique* de Dieu, dont s'inspirent les cultes voisins, qu'à sa révélation *historique*, réservée au seul peuple de l'alliance : le tabernacle du désert comme le Temple salomonien ont pour centre l'arche d'alliance, mémorial permanent du Dieu du Sinaï [6]. C'est à ce titre précis que le sanctuaire est le signe de la présence de Dieu ici-bas : Yahveh y trône sur les chérubins (Ex 25, 18; 1 Sam 4, 4; 2 Sam 6, 2; 1 Rg 6, 23-28; 2 Rg 19, 15; Ps 80, 2); il y fait habiter son Nom (Dt 12, 5; 1 Rg 8, 27-29). Signe imparfait, sans doute, qui sera soumis à toutes les vicissitudes de l'histoire (cf. Jer 7, 1-15; Ez 9—10). Signe plein de sens pourtant, qui amène les israélites à se représenter la demeure céleste de Dieu sur le modèle

[1] Sur la complexité des matériaux présentés par ces chapitres, voir les remarques de G. von Rad, *Zelt und Lade*, dans *Gesammelte Studien zum Alten Testament*, p. 109-129; *Theol. des A.T.s*, t. 1, p. 233-240.

[2] M Eliade, *Traité d'histoire des religions*, p. 317-325.

[3] E. Dhorme, *La religion des hébreux nomades*, p. 159-167.

[4] A. Parrot, *Ziggourats et tour de Babel*, Paris, 1949, p. 204-217. Voir cependant les réticences de R. de Vaux, *Les institutions...*, t. 2, p. 169-171.

[5] Le plan du temple salomonien rappelle de très près celui du sanctuaire cananéen de Hasor, découvert durant la campagne de fouilles de 1957. Cf. RB, 1958, p. 263. Documentation photographique de Y. Yadin, *Bible et Terre Sainte*, 16 (janvier 1959). R. de Vaux, *op. cit.*, p. 154 s.

[6] Ce point est particulièrement souligné par G. von Rad, *loc. cit.* (voir note 1).

du Saint des saints où l'arche d'alliance a la place d'honneur (cf. Is 6, 1-6; Ex 25, 40; et encore Ap 11, 19) [1].

Mais il vient un temps où ce signe provisoire doit s'effacer. Son rôle dans l'expérience de foi est terminé à partir de l'incarnation du Fils de Dieu : dès lors, le signe de la présence divine ici-bas est le corps même de Jésus (cf. Jn 2, 19-21) [2]. Certes, ce signe nouveau est méconnu par Israël, puisque Jésus meurt rejeté par son peuple. Mais précisément, au moment où il meurt, le Temple de Jérusalem perd virtuellement sa signification et sa sacralité : son voile se déchire du haut en bas (Mc 15, 37 par.) [3] : premier indice d'une profanation définitive qui se consommera lors du jugement de Jérusalem coupable (Mc 13, 14 par.). C'est qu'une fois Jésus ressuscité, le signe de son corps a un prolongement sacramentel dans l'eucharistie (1 Cor 11, 24-25 et par.) et dans l'Église (1 Cor 3, 16-17; 6, 19; 2 Cor 6, 16; Eph 2, 20-22) [5]. Finalement, dans la Jérusalem céleste, tout signe sera remplacé par la présence immédiate du Dieu vivant (Ap 21, 3. 22) [3].

Telle est la typologie du temple dans les grandes étapes de son développement. Elle se déploie à l'intérieur d'une même expérience de foi, devenue de plus en plus explicite. Elle concerne avant tout l'institution dans son ensemble. Quant aux objets cultuels particuliers, on ne saurait leur attribuer de signification figurative propre que si la foi d'Israël leur attachait déjà un symbolisme précis ayant son prolongement dans le Nouveau Testament. C'est dans cette perspective que l'épître aux Hébreux les énumère (Heb 9, 1-8) [6] pour y montrer le symbole, l'ombre, la copie, du tabernacle céleste où le Christ est entré comme grand-prêtre, pénétrant au-delà du voile et nous y introduisant après lui (cf. 3, 14; 6, 19-20; 8, 5; 9, 9-12. 24) [7]. Mais l'auteur tourne court au milieu d'un développement à peine amorcé

[1] Ainsi la conception exemplariste commune à tout l'Orient est en quelque sorte refondue en fonction de l'expérience propre d'Israël.

[2] M. J. Congar, *Le mystère du Temple*, p. 148-180.

[3] Le dernier commentateur de saint Marc note ici : « The *velum scissum* symbolizes the opening of the way to God effected by the death of Christ, or alternatively, and perhaps at the same time, the end of the Temple system; less probably the destruction of the Temple » (V. Taylor, *The Gospel according to St. Mark*, p. 596),

[4] On notera que l'eucharistie et l'Église prolongent chacune à sa façon le Corps du Christ. Sur le thème du temple spirituel dans les écrits apostoliques, voir M. J. Congar, *op. cit.*, p. 181-239. Sur l'application ecclésiale du symbole, voir Dom D. Sanchis, *Le symbolisme communautaire du Temple chez saint Augustin*, RAM, 1961, p. 3-30, 137-147 (à suivre).

[5] M. J. Congar, *op. cit.*, p. 239-275.

[6] Voir les commentaires de l'épître : C. Spicq, t. 2, p. 247-255.

[7] A. Cody, *Heavenly Sanctuary and Liturgy in the Epistle to the Hebrews, The Achievement of Salvation in the Epistle's Perspectives*, St. Meinrad (Indiana), 1960 (notamment p. 189 ss.).

(cf. 9, 5); on peut tout au plus soupçonner qu'il avait à l'esprit quelques applications allégoriques dans le goût alexandrin qui prolongeait la typologie proprement dite [1]. Les données du Nouveau Testament relatives aux objets cultuels se réduisent ainsi à quelques suggestions : sur l'arche d'alliance (Heb 9, 4; Ap 11, 19), sur le propitiatoire (Heb 9, 5; Rom 3, 25; cf. 1 Jn 2, 2; 4, 10), sur le voile du temple (Mc 15, 37 par.; Heb 6, 19; 9, 3; 10, 20).

Au cours des siècles, l'exégèse chrétienne s'est montrée beaucoup moins réservée. Le Pseudo-Barnabé (16, 1-10) se contente encore d'indications très générales [2]. Mais après lui, on raffine souvent pour superposer des significations symboliques à tous les détails des lieux et des objets cultuels : ainsi Origène [3], saint Cyrille d'Alexandrie [4], et encore les auteurs du moyen-âge [5]. Saint Thomas est tributaire de cette symbolique compliquée et passablement artificielle quand il entreprend de justifier les lois relatives aux choses saintes *secundum rationem figuralem* [6], après avoir établi leur

[1] C. SPICQ, *op. cit.*, p. 252 : « On ne se trompera pas en voyant dans chacun de ces objets religieux une figure du Christ, « arche d'alliance » (Is 42, 6; 49, 8), propitiation (1 Jn 2, 4), manne nourrissant l'âme (Jn 6, 49-50), autel des parfums (Ap 8, 3), héritant des mains d'Aaron le sceptre du sacerdoce, substituant au Décalogue la loi nouvelle de charité, etc... ».

[2] A. LAURENT — G. OGER, *Épître de Barnabé*, Les Pères apostoliques, coll. HEMMER et LEJAY, t. 1. p. 89-91.

[3] ORIGÈNE, *Homélies sur l'Exode*, coll. Sources chrétiennes, 16, Homélies 9 et 13, p. 205-220, 255-271; cf. Homélie 6, 12, p. 162 s. : « Le tabernacle ou temple de Dieu est appelé ' demeure sainte' parce qu'il sanctifie ceux qui s'en approchent... Quelle est donc cette demeure sainte, que la main de l'homme n'a point faite mais que les mains de Dieu ont préparée? Ecoutez la Sagesse disant qu'' Il s'est construit une maison '. Le mieux semble être d'entendre cela de l'incarnation du Seigneur. » Ce passage va droit à l'essentiel de la préfiguration; mais les autres homélies brodent sur le thème. Voir dans le même sens le beau texte de CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Contre les judaïsants*, PG, 9, 768-769, traduit par C. MONDÉSERT, *A propos du signe du temple, Un texte de Clément d'Alexandrie*, RSR, 1949, p. 580-584 (reproduit par CONGAR, *op. cit.*, p. 71).

[4] Saint CYRILLE D'ALEXANDRIE, *De adoratione in spiritu et veritate*, livres 9-10 (PG, 68, 587-726). Le fondement de cette allégorisation, exposé à propos d'Ex 25, 10-11, est pourtant dans la ligne la plus pure de l'épître aux Hébreux : « J'apparaîtrai parmi vous, dit-il, quand le sanctuaire sera construit. Ce sanctuaire était la figure *(typos)* de l'Église, laquelle est faite elle-même à la ressemblance de celle de là-haut. (Dieu) dit en effet : « Tu feras (tout) pour moi d'après ce que je te montrerai sur la montagne, ainsi feras-tu. » Ce qui fut montré ainsi au bienheureux Moïse, comme je l'ai dit, c'est le modèle *(typos)* des Églises saintes, et, sous des formes diverses, esquissé en quelque sorte dans une ombre, c'est celui-là même qui s'est fait homme pour nous. » (livre 9, 292; PG, 68, 596 C). Chez saint Augustin, le typologie du Temple est plus sobre en développements allégoriques et mieux centrée sur l'essentiel. Voir sur ce point M. PONTET, *L'exégèse de saint Augustin prédicateur*, p. 318, 394, 436, et l'article de D. SANCHIS cité p. 234, note 4.

[5] Cf. M. D. CHENU, *La théologie au XIIe siècle*, p. 192-196 (la controverse du Tabernacle).

[6] I^a II^ae, q. 102, art. 4, ad 4, 6, 7, 8, 10. Cf. M. D. CHENU, *op. cit.*, p. 213.

ratio litteralis à l'intérieur du système cultuel de l'Ancien Testament : il n'y a guère de rapport profond entre cette *ratio litteralis* et cette *ratio figuralis*. Pour éviter un tel inconvénient, la théologie doit s'engager plus résolument qu'il ne l'a fait lui-même dans la voie qu'il a ouverte. Partant de l'expérience de foi de l'Ancien Testament, qui fonde la typologie générale du Temple, elle devra retrouver d'abord dans ce cadre concret le symbolisme propre des objets cultuels en cause (mais avaient-ils tous un symbolisme propre ?). A partir de là, elle pourra chercher prudemment quelle signification figurative chacun d'eux recelait par rapport au mystère du Christ, au mystère de l'Église et au mystère du ciel, en prolongeant quelques-unes des lignes de développement esquissées dans le Nouveau Testament. Faute d'une telle rigueur méthodique, la typologie s'égarerait rapidement sur des voies sans issue.

d) Les sacrements de l'ancienne Loi [1]. — Il est difficile de définir en rigueur de terme les « sacrements » de l'Ancien Testament, et par conséquent de les énumérer avec précision. En théologie chrétienne, l'application du terme *sacramentum (= mysterion)* aux choses de l'Ancien Testament a d'ailleurs connu des fortunes diverses [2]. Pour nous en tenir au moyen-âge latin, nous voyons Hugues de Saint-Victor en faire une application extensive [3], tandis qu'au siècle suivant saint Thomas en tente une application restrictive dans un long article de la Somme [4]. Cette dernière façon de voir présente l'avantage de reposer sur une ébauche de définition : les sacrements concernent la consécration du peuple et des ministres au culte de Dieu, qui est essentiellement sacrificiel [5]. Sur cette base, saint Thomas distingue : les rites qui rendent apte au culte de Dieu (circoncision pour le peuple, consécration pour les prêtres); les rites qui constituent une participation au culte (manducation de l'agneau pascal pour le peuple, des pains de proposition pour les prêtres); les rites qui écartent les empêchements au culte (rites de purification divers) [6]. Cette classification reste assez conventionnelle. Il vaudrait peut-être mieux partir d'une notion plus

[1] Les « sacrements » de l'ancienne Loi sont dispersés en divers endroits dans les exposés modernes. *Théol. de l'A.T.* : P. VAN IMSCHOOT, t. 2, p. 157-166, 176 ss., 189 ss. — W. EICHRODT, t. 1, p. 78-83. — G. VON RAD, t. 1, p. 268 ss.

[2] J. DE GHELLYNCK, *Pour l'histoire du mot Sacramentum*, Louvain, 1924. — M. PONTET, *L'exégèse de saint Augustin prédicateur*, p. 257-272.

[3] HUGUES DE SAINT-VICTOR, *De sacramentis*, livre 1 (PL, 176, 187 ss.); *De sacramentis legis naturalis et scriptae* (*ibid.*, 18-42) : les *sacramenta* de l'Ancien Testament comprennent même le décalogue.

[4] Ia IIae, q. 102, art. 5.

[5] Ia IIae, q. 101, art. 4, in corp. : « Ex parte colentium duo possunt considerari : scilicet, eorum institutio ad cultum divinum, quod fit per quamdam consecrationem vel populi vel ministrorum; et ad hoc pertinent sacramenta... »

[6] Cf. Ia IIae, q. 102, art. 5, in corp.

générale : les sacrements sont des rites destinés à la purification des hommes. à leur sanctification et à leur union à Dieu [1]. A l'intérieur d'une telle catégorie de gestes cultuels, on rencontrera aussi bien des sacrifices (la pâque, les sacrifices de l'expiation) que des observances (purifications ou circoncision); l'essentiel est que les uns et les autres aient pour but d'assurer à l'homme une grâce divine (au sens large du mot *grâce*) en la symbolisant par un rite significatif. Quant au rapport de ces sacrements avec le mystère du Christ, on ne peut le définir *a priori* : il y a autant de problèmes particuliers que de sacrements en cause.

Donnons quelques exemples. La circoncision [2] signifie l'appartenance au peuple de Dieu (Gen 17, 9-14) : l'alliance divine est marquée dans la chair même des hommes qui composent ce peuple. Cependant l'Ancien Testament se préoccupe déjà d'entendre spirituellement le sens du rite : la circoncision charnelle n'est rien sans la circoncision du cœur qui seule unit effectivement à l'alliance (Dt 10, 16; 30, 6; Jer 4, 4; cf. 6, 10; 9, 24-25). La leçon est reprise dans le Nouveau Testament (cf. Act 7, 51), avec cette conséquence supplémentaire que la circoncision de la chair a désormais perdu toute importance (1 Cor 7, 19; Gal 5, 6; 6, 15; Rom 2, 25-29) : les chrétiens sont les véritables circoncis (Phil 3, 3), d'une circoncision spirituelle qui leur est assurée par le baptême (Col 2, 11-13). De fait, le baptême est maintenant le rite d'incorporation au peuple de Dieu; il tient à ce titre dans la symbolique religieuse la place que tenait autrefois la circoncision [3]. Le développement doctrinal du thème a ainsi pour base une préfiguration bien établie. Il en va de même pour le thème de la Pâque [4], où le rite sacramentel se superpose à une commémoraison de l'exode sur laquelle nous aurons à revenir [5] : le Christ immolé sur la croix s'est substitué à l'agneau de la pâque ancienne (1 Cor 5, 7; Jn 19, 36; Ap 5, 6, etc.) et le repas eucha-

[1] Cette définition a l'avantage de permettre l'étude théologique des sacrements anciens tout en restant très proche de la phénoménologie religieuse. Cf. G. VAN DER LEEUW, *La religion dans son essence et dans ses manifestations*, p. 362; E. O. JAMES, *Sacrifice and Sacrement* (voir p. 232, note 1). Il est vrai qu'elle conviendrait également aux rites que la théologie chrétienne appelle des *sacramentaux;* mais justement, les sacrements de l'Ancien Testament sont-ils autre chose que des sacramentaux puisque, pas plus que ceux-ci, ils n'assurent la grâce *ex opere operato?*

[2] R. DE VAUX, *Les institutions...*, t. 1, p. 78-82. Pour le N.T. : TWNT, art. Περιτομή, t. 6, p. 72-83 (C. MEYER). — VTB, art. *Circoncision.*

[3] Cf. le commentaire de saint Thomas sur Col 2, 11 : « Baptismus est spiritualis circumcisio » (*In epistulam ad Col.*, cap. 2, lectio 3). Le thème est déjà attesté dans l'épître du Pseudo-Barnabé, ch. 9. Voir chez saint AUGUSTIN, *Sermon* 160, 6 (PL, 38, 876).

[4] R. DE VAUX, *op. cit.*, t. 2, p. 383-394 (bibliographie, p. 457 s.). — H. HAAG, art. *Pâque*, SDB, t. 6, col. 1120-1149. Pour le N.T. : TWNT, art. Πασχά, t. 5, p. 895-904 (J. JEREMIAS). VTB, art. *Agneau, Pâque.*

[5] *Infra* p. 318.

ristique prend ainsi la place du festin pascal [1]. De même encore pour les sacrifices de la fête de l'expiation [2], qui visaient vainement à procurer la pureté et la sainteté que le Christ nous assure par son immolation sanglante (Heb 9, 11-14).

En relevant ces parallélismes, le Nouveau Testament ne se contente pas de souligner des ressemblances extérieures. Il constate que les sacrements de l'ancienne Loi visaient et signifiaient à leur manière, imparfaitement mais réellement, une grâce divine que seul le mystère du Christ apporte ici-bas. Ils étaient, en quelque sorte, des protestations de foi anticipées à ce mystère, qu'ils représentaient de façon voilée dans le cadre du culte provisoire [3]. Telle était leur fonction providentielle. Ce n'est donc pas dans le détail des rites chrétiens qu'il faut chercher l'objet préfiguré par eux;

[1] Nombreux développements sur ce thème à l'époque patristique et médiévale, depuis saint Justin et Méliton de Sardes. Citons deux textes pris entre mille. « Ex tot festis Judaeorum paschae diem elegit (Christus). In hoc enim sacramentum pronuntiarat Moyses : Pascha est Domini. Ideo et adfectum suum ostendit : concupiscentia concupii pascha edere vobiscum antequam patiar. O legis destructorem, qui concupierat etiam pascha servare! Nimirum vervecina illum in Judaica delectarat. An ipse erat qui, tamquam ovis ad victimam adduci habens et tanquam ovis coram tondente sic os non aperturus, figuram sanguinis sui salutaris implere concupiscebat ? » (TERTULLIEN, *Adversus Marcionem*, 4, 40, 1 ; cf. 5, 7, 3). « Ascenderunt ergo multi Jerosolymam de regione ante Pascha, ut sanctificarent seipsos. Hoc faciebant secundum praeceptum Domini per sanctum Moysen in lege mandatum, ut die festo quod Pascha erat omnes undique convenirent, et illius diei celebratione sanctificarentur. Sed illa celebratio umbra erat futuri. Quid est, umbra futuri? Prophetia Christi venturi, prophetia pro nobis illo die passuri : ut transiret umbra, et lux veniret, ut transiret significatio, et veritas teneretur. Habebant ergo Judaei Pascha in umbra, nos in luce. Quid enim opus erat ut eis Dominus praeciperet per ipsum festum diem ovem occidere, nisi quia ille erat de quo prophetatum est : Sicut ovis ad immolandum ductus est? Sanguine occisi pecoris Judaeorum postes signati sunt; sanguine Christi frontes nostrae signantur. Et illa signatio, quia erat significatio, dicta est a domibus signatis exterminatorem prohibere; signum Christi a nobis repellet exterminatorem, si cor nostrum recipiat salvatorem.. Venit ergo Dominus tanquam ad victimam, ut verum Pascha nos haberemus, cum ejus passionem tanquam ovis immolandum celebraremus » (Saint AUGUSTIN, *Tractatus in Johannem*, 50, 2). Cf. J. DANIÉLOU, *Bible et Liturgie*, p. 220-239.

[2] Sur le thème de l'expiation dans l'Ancien Testament, voir L. MORALDI, *Espiazione sacrificale e riti espiatori nell'ambiente biblico e nell'Antico Testamento*, Rome, 1956. Pour le Nouveau Testament, et spécialement pour saint Paul : S. LYONNET, dans A. ROBERT et A. FEUILLET, *Introduction à la Bible*, t. 2, p. 868-877; *De notione expiationis*, VD, 1959, p. 336-354; 1960, p. 65-74, 241-261; repris dans *De peccato et redemptione*, II. *De vocabulario redemptionis*, p. 67-117 (recouvre les deux Testaments et donne une bibliographie sur la question). — TWNT, art. Ἱλεως etc., t. 3, p. 300-324 (L. HERRMANN, F. BÜCHSEL). — A. MÉDEBIELLE, art. *Expiation*, SDB, t. 3, col. 1-262. Exposé rapide dans VTB, art. *Expiation*.

[3] « Nullus sanctificari potest post peccatum, nisi per Christum. Et ideo oportebat ante Christi adventum esse quaedam signa visibilia quibus homo *fidem suam protestaretur* de futuro salvatoris adventu. Et hujusmodi signa dicuntur sacramenta » (III[a], q. 61, art. 61, in corp.).

c'est dans le mystère du Christ lui-même, accompli historiquement, distribué sacramentellement, consommé éternellement. Quand on les examine dans cette perspective, on voit d'ailleurs les préfigurations converger et s'entremêler : pour signifier par avance le sang du Christ en croix, le sang de l'expiation rejoint le sang de l'alliance (Heb 9) [1]; et si l'on dit que les élus « ont lavé leurs robes et les ont blanchies dans le sang de l'agneau », (Apoc 7, 14), c'est en mêlant le souvenir des rites de purification cf. Ex 10, 19, etc.) à celui de l'agneau pascal.

Il faut donc éviter d'accrocher la pensée à des correspondances secondaires entre les détails extérieurs des sacrements anciens et ceux de la vie du Christ ou, à plus forte raison, des sacrements chrétiens. Quand l'épître aux Hébreux s'engage discrètement dans cette voie (cf. 13, 11-13), elle se conforme à une technique d'allégorisation familière au milieu alexandrin [2]; mais il ne s'ensuit pas qu'elle définisse alors une préfiguration au sens strict où nous l'entendons ici. L'exégèse patristique et médiévale ira beaucoup plus loin dans la même voie, qu'il s'agisse de la circoncision ou des rites de l'expiation [3], des purifications légales [4] ou des rites consécratoires [5]. De même, la liturgie de toutes les époques empruntera mille détails à l'Ancien Testament pour en enrichir la célébration du mystère du Christ et pour constituer ses rituels [6]. C'est chose normale, puisque la liturgie a besoin de symboles pour s'exprimer, et qui pourrait mieux que l'Écriture lui en fournir d'aptes à ses fins ? Mais là encore, l'usage littéraire des textes bibliques

[1] Cf. S. LYONNET, dans *Introduction à la Bible*, t. 2, p. 870 s.; *De peccato et redemptione*, II, p. 118-134.

[2] C. SPICQ, *Épître aux Hébreux*, t. 2, p. 426-428. On peut craindre toutefois qu'en cet endroit le P. Spicq ne fasse pas suffisamment le départ entre l'exégèse typologique fondamentale (cf. chap. 9) et l'allégorisation détaillée, qui la prolonge en appliquant de deux manières différentes l'expression « sortir du camp ». Sur l'allusion possible de la parabole des Vignerons homicides à ce même détail de la Loi (Mc 12, 8 et par.), voir V. TAYLOR, *The Gospel according to St. Mark*, p. 475 (l'allégorisation de la parabole ne se trouverait que chez saint Luc).

[3] *Épître de Barnabé*, ch. 7-8 : le Christ est assimilé d'abord au Bouc émissaire (7, 7-11), ce que le Nouveau Testament ne faisait nulle part (cf. TERTULLIEN, *Adversus Marcionem*, 3, 7, 7-8). Il est ensuite assimilé à la Vache rousse (8, 1-2), ce qui développe considérablement les indications de Heb 9, 13, et se retrouvera dans la tradition subséquente (cf. $I^{a}II^{ae}$, q. 102, art. 5, ad 5). Sur la typologie du Bouc émissaire, voir A. LOUF, *Caper emissarius ut typus Redemptoris apud Patres*, VD, 1960, p. 262-277; son absence dans le N.T. est notée par S. LYONNET, *De peccato et redemptione*, II, p. 135-138.

[4] Mentionnons seulement I^{a} II^{ae}, art. 5, ad 7 : les deux oiseaux de la purification des lépreux figurent les deux natures du Christ.

[5] *Ibid.*, ad 10 : interprétation figurée de la vêture du grand-prêtre.

[6] Il arrive ainsi que le recours à l'Ancien Testament devienne envahissant; c'est le cas au XIIe siècle. Voir les exemples donnés par M. D. CHENU, *La théologie au XIIe siècle*, p. 212-216.

et le remploi des signes ou des gestes attestés par eux ne suffit pas à conférer une valeur théologique à tous les rapprochements effectués. Quant aux interprétations allégoriques retenues par les commentateurs anciens, et largement utilisées encore par saint Thomas [1], elles comportent un grand nombre de symbolismes artificiels qu'on peut laisser tomber sans porter préjudice ni à l'exégèse ni à la théologie.

Pour être conduite de façon objective, *l'étude des signes sacramentels de l'ancienne Loi doit donc considérer chacun d'eux comme un tout.* Chacun a une visée globale, en fonction de laquelle tous ses détails prennent un sens. C'est cette visée qui le situe dans la vie de foi de l'Ancien Testament; son caractère figuratif trouve là son fondement et aussi ses limites. En effet, ces sacrements visent tous à purifier et à sanctifier les hommes; mais s'ils le font — et encore dans une mesure imparfaite —, ce n'est point par leur vertu propre; c'est seulement en vertu de la foi au Christ futur dont ils sont le soutien et l'expression concrète [2]. Il y a d'ailleurs, à ce point de vue, une grande différence entre les sacrements de l'Ancien Testament et ceux du Nouveau. Chacun des sacrements chrétiens signifie et contient le mystère du Christ tout entier, même quand il en particularise la grâce dans un but déterminé. Au contraire, chacun des sacrements de l'ancienne Loi ne signifie jamais qu'un aspect restreint du mystère, et il ne peut pas encore le contenir puisque celui-ci n'est pas advenu dans l'histoire [3]. Pour reprendre le langage de l'épître aux Hébreux, les premiers sont une image (εἰκών) des réalités célestes, les seconds n'en sont qu'une ombre (Heb 10, 1). Une fois de plus, le critère des préfigurations est donc la place des rites dans la vie de foi.

e) Les observances. — C'est pour les observances que la signification des rites anciens est la plus difficile à établir. Cela est vrai même quand on reste dans les perspectives propres de l'Ancien Testament: comment justifier dans le détail, en fonction de la théologie de l'alliance, les interdits alimentaires ou les règles de pureté légale, voire la simple pratique des azymes? Le sens de ces coutumes, qui plongent leurs racines dans la préhistoire, n'est même pas clair pour les historiens des religions [4]. On se rend compte seulement qu'elles répondent au souci général d'admettre à la

[1] On les trouve notamment dans les *responsiones ad objecta*, Iª IIªᵉ, q. 102, art. 5.

[2] Cf. le texte de saint Thomas cité p. 238, note 3.

[3] « Sacramenta veteris Legis praenuntia erant Christi venturi; et ideo non ita expresse significabant Christum sicut sacramenta novae Legis, quae ab ipso Christo effluunt, et quamdam similitudinem ipsius in se habent... » (IIIª, q. 60, art. 6, ad 3.) Plus brièvement, saint Augustin: « Sacramenta novi Testamenti dant salutem; sacramenta veteris Testamenti promiserunt salvatorem » (*In Psalm 73*, 2).

[4] P. VAN IMSCHOOT, *Théologie de l'A.T.*, t. 2, p. 208-213. — R. DE VAUX, *Les institutions...*, t. 2, p. 353-360. — G. VON RAD, *Theol. des A.T.s*, t. 1, p. 271 ss.

communauté du peuple saint les seuls membres qui n'en sont pas rendus indignes par leur état physique, de permettre au peuple saint les seuls actes ou les seules nourritures qui ne risqueront pas de l'en rendre indigne. Mais l'idée de pureté ainsi traduite demeure bien rudimentaire [1]. S'il est ainsi fort malaisé d'assigner une place précise à chacune des observances légales dans la vie de foi de l'Ancien Testament, on comprend qu'il soit plus délicat encore de leur découvrir une signification figurative vraiment fondée. Le Nouveau Testament donne là-dessus très peu d'indications. Il abroge les interdits du Code de pureté (Mc 7, 1-23; cf. Act 10, 9-16; Col 2, 16; Rom 14, 1-21); il transpose la notion même de pureté sur un plan strictement moral (cf. Mc 7, 20-23; cf. 2 Cor 7, 17). Mais le détail des lois n'y sert à peu près jamais de point de départ à l'intelligence du mystère du Christ ou à l'édiction de prescriptions nouvelles. L'interprétation figurative de la loi des azymes dans 1 Cor 5, 8 se rattache, en fait, à la typologie de la pâque [2]. Le plus significatif est peut-être encore la purification des lépreux, donnée par Jésus comme l'un des signes du Règne de Dieu advenu (Mt 11, 5; cf. 8, 2-4). Ce geste miraculeux ne réintègre pas seulement dans la communauté sainte des hommes qui en étaient écartés par la Loi; il signifie aussi la réintégration des pécheurs par le sacrement de la purification intérieure, s'il est vrai que la seule impureté est désormais d'ordre moral (cf. Act 15, 9; Eph 5, 26; Heb 9, 14) [3].

Ces données demeurent très générales. Aussi est-ce à propos des observances juives que les interprètes chrétiens ont le plus versé dans la fantaisie pour transposer les lois anciennes. Quelques-uns, comme Tertullien, ont surtout tâché de leur découvrir un but de pédagogie morale [4]; c'était le plus sage, mais cela ne dépassait pas le plan du sens littéral. D'autres ont passé résolument à l'allégorisation. Dès l'épître de Barnabé, on trouve ainsi des considérations gratuites, voire ridicules, à propos des interdits alimentaires [5]. Or saint Augustin n'hésite pas à les reprendre et à les couvrir du principe paulinien « *omnia in figura contigebant illis* », pour répondre aux objections du manichéen Faustus, dans une argumentation d'ailleurs assez embarrassée [6]. Saint Cyrille d'Alexandrie n'est pas en reste quand il s'étend longuement

[1] P. VAN IMSCHOOT, *op. cit.*, p. 204-208.

[2] Cf. *supra*, p. 237 et *infra* p. 318; 1 Cor 5, 7-8 représente sans doute un thème d'homélie pascale partant de la lecture liturgique d'Ex 12, 1-20.

[3] Sur la notion de pureté et de purification dans le N.T., voir TWNT, art. Καθαρός, t. 3, 427-430 (F. HAUCK). — VTB, art. *Pur, Lèpre.*

[4] TERTULLIEN, *Adversus Marcionem*, 2, *18*, 2.

[5] *Épître de Barnabé*, 10-11. Sur les parallélismes du passage, cf. H. WINDISCH, *Der Barnabasbrief*, Tübingen, 1920, p. 358 ss.

[6] Saint AUGUSTIN, *Contra Faustum*, livre 6 (l'autorité de cet ouvrage est alléguée par saint Thomas, Iª IIªe, q. 102, art. 6, ad 1).

sur les règles de pureté du Lévitique, notamment celles qui concernent la lèpre, en les transposant au plan spirituel [1]. Finalement, saint Thomas recueillera fidèlement bon nombre de matériaux de cet ordre; par exemple il tentera d'assigner une signification précise aux animaux interdits par la Loi [2]. Dans tous ces cas, on est pratiquement en dehors du domaine des préfigurations authentiques, car la vie de foi de l'Ancien Testament n'est à peu près pas prise en considération quand on transpose les observances auxquelles elle était pourtant sous-jacente. Aussi bien, plus le lien des observances avec la vie de foi se fait lâche, moins il est indiqué de leur chercher une signification figurative déterminée. Il suffit que la notion générale de pureté légale figure la notion chrétienne de pureté spirituelle, et que l'exclusion légale du peuple saint pour motif d'impureté annonce l'exclusion du salut pour motif de péché (cf. 1 Cor 5, 13).

4. LES PRÉFIGURATIONS DANS LE DESSEIN DE DIEU

1. Les préfigurations et le mystère du Christ

Si les lois de l'Ancien Testament avaient pour but de préparer moralement les hommes à accueillir le mystère du Christ [3], les institutions réglées par elles avaient pous fonction providentielle de le préfigurer. Telle est la conclusion qui s'impose au terme de l'examen que nous venons de faire. Mais afin d'éviter toute équivoque sur l'application de ce principe, nous avons souligné constamment deux points essentiels. 1) Pour mettre en évidence la portée figurative d'une institution légale, il faut l'étudier *comme un tout*, puisque cette portée figurative ne fait que prolonger, sur un plan supérieur, la visée intentionnelle qui définissait déjà le sens de l'institution dans le cadre du régime provisoire. 2) L'objet préfiguré par les institutions de l'Ancien Testament est fondamentalement le même pour toutes : c'est *le mystère du Christ*, dans son unité profonde et la diversité de ses aspects; en ce point vers lequel elles convergent, toutes les figures bibliques trouvent leur unité. Comparer de façon analytique et sans aucun recul les détails des institutions anciennes aux détails de la vie de Jésus ou des institutions chrétiennes, c'est donc s'engager dans une voie qui, si l'on n'y prend garde,

[1] Saint CYRILLE D'ALEXANDRIE, *De adoratione in spiritu et veritate*, livre 15 (voir notamment PG, 68, 977-1010). L'interprétation spirituelle de la lèpre est classique à l'époque patristique.

[2] I^{a} II^{ae}, q. 102, art. 6, ad 1. Dans le corps de l'article, saint Thomas se contentait de dire que les observances figurent « aliquid circa christianorum vitam »; l'expression même montrait que le point d'application des figures n'était pas cherché dans le mystère du Christ en tant que tel; on allait directement des détails de la Loi ancienne aux détails des observances chrétiennes, ce qui est de mauvaise méthode.

[3] Cf. *supra*, p. 206 s.

conduira très vite aux applications les plus arbitraires; si la prédication s'en accommode à la rigueur, la théologie fait montre de plus d'exigences.

Or la doctrine des préfigurations mérite cette soumission à une méthode rigoureuse, car elle est d'une grande importance. Elle seule, en effet, permet de comprendre *comment* le Christ était présent dans l'Ancien Testament, ou plutôt *quels signes* y manifestaient sa présence, tant comme objet de foi que comme principe de justification.

a) Présence du Christ en tant qu'objet de foi. Si l'on peut, sans aller au rebours des vraisemblances, dire que la foi de l'Ancien Testament avait pour objet le mystère du Christ, c'est parce que ce mystère, dans toute la mesure où il n'était pas encore révélé explicitement, était alors représenté par des signes préfiguratifs, au nombre desquels les institutions légales figurent en bonne place.

C'est vrai d'abord, quoique de façon indirecte, pour les institutions civiles d'Israël. Celles-ci conditionnent l'expérience de foi; elles imposent aux israélites des catégories de pensée où se coule nécessairement leur représentation des rapports entre les hommes et Dieu. La nation, sa constitution politique, son enracinement géographique, sont donc autant de signes auxquels la foi s'accroche, en attendant que son objet total se découvre clairement dans un événement de l'histoire; ainsi, derrière la patrie et la Jérusalem terrestre, c'est la patrie et la Jérusalem de là-haut que vise réellement la foi; à travers le peuple aux douze tribus que gouverne un roi, oint de Yahveh, elle adhère au peuple à venir dont le Christ est le chef. L'objet de foi qui s'esquisse de la sorte au plan de l'expérience temporelle s'en détachera finalement quand le Christ en révélera la vraie nature. Cependant, même alors, il faudra encore se référer à la première expérience pour comprendre les divers aspects de son mystère à partir des figures passées.

Quant aux institutions cultuelles, leur signification figurative apparaît beaucoup plus directe. Ayant pour fonction essentielle de traduire le rapport religieux entre les hommes et Dieu, elles impliquent par elles-mêmes dès le principe, et par conséquent elles expriment, une certaine connaissance voilée du mystère du Christ, hors duquel un tel rapport ne saurait même pas exister. *Cette relation des préfigurations à la connaissance de foi fournit*, comme nous l'avons vu, *le seul critère décisif qui permette de discerner objectivement les figures authentiques.* Or ce point est une donnée théologique traditionnelle, dont on a seulement oublié de tirer toutes les conséquences. Écoutons déjà saint Augustin : « Les symboles *(sacramenta)* ont changé, non la foi. Les signes *(signa)* ont changé qui signifiaient autre chose, non cette chose qu'ils signifiaient. Le bélier tenait la place du Christ, et aussi l'agneau, et le veau, et le bouc; tout cela c'était le Christ... Tout cela fut

voilé jusqu'à ce que le jour parût et que les ombres fussent enlevées. C'est donc au même Christ Seigneur, non seulement en tant que Verbe, mais encore en tant que médiateur de Dieu et des hommes, lui l'homme Jésus-Christ, qu'ont cru nos Pères d'autrefois, et c'est la même foi qu'ils nous ont transmise par leurs proclamations et leurs prophéties. [1] » Dès l'Ancien Testament, *la foi du peuple de Dieu atteignait ainsi le Christ à travers les signes qui la soutenaient.*

Saint Thomas souligne la même chose à propos des sacrifices anciens : « Après le péché, l'on a cru au mystère de l'incarnation du Christ, non seulement quant à l'incarnation elle-même, mais aussi quant à la passion et à la résurrection par lesquelles le genre humain est libéré du péché et de la mort; autrement, l'on n'eût point préfiguré la passion du Christ par des sacrifices, tant avant la Loi que sous la Loi. L'objet signifié par ces sacrifices, les *majores* le connaissaient explicitement, les *minores*, sous le voile de ces sacrifices même; car, croyant que ceux-ci étaient disposés par Dieu en fonction du Christ à venir, ils en avaient en quelque sorte une connaissance voilée. [2] » Il ne faudrait pas forcer le degré d'explicitation que possédait, chez les *majores*, la connaissance du Christ à venir [3]; il suffisait d'ailleurs que Dieu, qui ordonnait tout en vue de son dessein de salut, sût où il voulait en venir. Mais un point essentiel est à retenir : sous le voile des sacrifices figuratifs, les hommes de l'Ancien Testament atteignaient le sacrifice du Christ dont ces rites étaient les obscurs présages. C'est par ce moyen que leur foi était substantiellement identique à la nôtre [4].

b) Présence du mystère du Christ comme principe de justification. — Grâce à cette même foi, les croyants d'autrefois pouvaient obtenir la justification et le salut. Nous n'avons pas à revenir sur le principe [5]. Mais nous devons souligner encore le rôle des préfigurations dans cette participation anticipée à la grâce du Christ. Certes, sacrifices et sacrements de l'Ancien Testament ne réalisaient point par eux-mêmes la sanctification des hommes

[1] Saint Augustin, *Sermon 19*, 3 (PL, 38, 133-134), cité dans une autre traduction, par H. Urs von Balthasar, *Visage de l'Église*, p. 57-58.

[2] IIª IIæ, art. 7, in corp.: « ... minores autem sub velamine illorum sacrificiorum credentes ea divinitus esse disposita de Christo futuro quodammodo habebant velatam cognitionem ».

[3] Cf. *supra*, p. 149.

[4] « Non intelligebant ea signa, et tamen jam prope erant; quia rem ipsam et veritatem pronius amplexebantur, quam in signo sui jam osculari assuerant, quam in signo latere, etsi non videbant, obscure tamen subodorabantur ... Ergo et in mosaica gente sacramentorum vis valebat plurimum, et carnalium mentes Deo conciliabat, et Christo palam universis, clam singulis adventanti, in plenitudine temporum, id est, in juventae limine, post profligata pueritiae primordia, coaptabat. » Thomassin, *De adventu Christi*, 8, 7 (les paragraphes suivants, 8-17, constituent un florilège patristique sur la connaissance du Christ à travers ses figures dans l'Ancien Testament).

[5] Cf. *supra*, 156-159.

et leur union avec Dieu. Cependant, comme ces signes sacrés donnaient à la foi un soutien sensible pour qu'elle puisse atteindre à travers eux le mystère qu'ils figuraient, ils jouaient un rôle essentiel dans la justification des hommes [1]. Ce point est encore souligné par saint Thomas. A propos des sacrifices tout d'abord : « Dès le temps de la Loi, l'esprit des fidèles pouvait s'attacher au Christ dans son incarnation et sa passion, et ils étaient ainsi justifiés en vertu de cette foi au Christ. Or l'observation des cérémonies cultuelles était une attestation de cette foi, en tant qu'ils étaient une figure du Christ. C'est pour cela que, dans l'ancienne Loi, on offrait des sacrifices pour les péchés ; non que ces sacrifices purifiassent du péché, mais ils étaient une attestation de la foi qui purifiait du péché. [2] » De même, à propos des sacrements : « C'est par la foi à la passion que nos Pères d'autrefois étaient justifiés comme nous. Or les sacrements de l'ancienne Loi étaient des attestations de cette foi, en tant qu'ils signifiaient la passion du Christ et ses effets. Ainsi donc, il est évident que les sacrements de l'ancienne Loi n'avaient en eux-mêmes aucun pouvoir de conférer la grâce par leur vertu propre ; mais ils signifiaient seulement la foi par laquelle les hommes étaient justifiés. [3] »

Tout cela est fort clair. Ce que nous avons dit du rapport entre l'expérience de foi et les préfigurations était donc déjà reconnu par saint Thomas, quoiqu'il n'en ait pas tiré toutes les conséquences pratiques pour assigner à celles-ci un critère précis. Il regardait la foi de l'Ancien Testament comme animée d'un dynamisme interne qui la tournait, par delà son objet apparent, vers le mystère du Christ à venir, par delà les images et les ombres où elle se fixait temporairement, vers la réalité dont elles étaient l'esquisse prophétique : « Les saints Pères ne s'arrêtaient pas aux sacrements de la Loi comme à des réalités, mais comme à des images et des ombres de l'avenir. Or, dit le philosophe, le mouvement est le même qui porte vers une image en tant qu'elle est image, et vers la chose qu'elle représente. C'est pourquoi nos Pères d'autrefois, en observant les sacrements de la Loi, étaient portés vers le Christ par cette même foi et cette même charité par lesquelles nous sommes nous-mêmes portés vers lui ; et ainsi nos Pères d'autrefois appartenaient au même corps de l'Église auquel nous appartenons aussi. [4] »

[1] D'où le sous-titre de Thomassin, *op. cit.*, 8, 8 : « Itaque per utilitatem sacramentorum mosaicorum Christus humano generi jam medebatur, jam qua fas erat adveniebat ».

[2] Iª IIªᵉ, q. 103, art. 2, in corp.

[3] IIIª, q. 62, art. 6, in corp. — Ce point est encore longuement développé par THOMASSIN, *De adventu Christi*, 9, 8-11. On trouve au point de départ le texte de 1 Cor 10, 1-4, tel que le commente saint Augustin. La suite montre que la foi et la charité du Christ étaient sous-jacentes aux sacrements (c'est-à-dire aux signes sacrés en général) de l'ancienne Loi, si bien que celle-ci appartenait déjà à la religion du Christ.

[4] IIIª, q. 8, art. 3, ad 5.

B. *Les préfigurations et la pédagogie divine*

Si les institutions de l'Ancien Testament occupaient une telle place dans la vie de foi des israélites, ne devons-nous pas leur attribuer sur ce point un rôle dans la pédagogie divine qui a conduit les hommes vers le Christ? Non certes au même titre que les lois. Celles-ci avaient pour fin l'éducation morale d'un peuple imparfait, que Dieu prenait au niveau relativement médiocre de ses voisins pour le conduire au seuil de l'Évangile. Mais il est une autre éducation que l'Ancien Testament devait réaliser aussi pour préparer les cœurs à accueillir le Christ; c'est celle des vertus théologales. Or précisément, le lien des préfigurations avec l'expérience de foi montre qu'elles ont rempli ce rôle. Elles ont permis à la foi de se représenter son objet de façon inchoative, à partir des données concrètes qu'elles lui fournissaient soit en conditionnant son exercice, soit en lui donnant des moyens d'expression. Action éducatrice judicieuse, qui prenait son point de départ dans les choses sensibles pour élever progressivement les esprits vers des réalités spirituelles impossibles à concevoir sans référence aux choses d'ici-bas [1].

Cette fonction leur est équivalemment reconnue par les Pères et les théologiens quand ils arrêtent leur pensée sur ce fait fondamental : la Loi, par ses cérémonies figuratives, a attesté le Christ à venir; elle a parlé à l'avance de sa grâce [2]. Ainsi saint Cyrille d'Alexandrie : « La Loi donne une instruction élémentaire; elle conduit aux premiers rudiments des oracles de Dieu, semant en nous en quelque sorte au moyen d'énigmes et d'ombres la connaissance du mystère du Christ. [3] » Une fois de plus, le langage de l'épître aux Hébreux (les « ombres », les « premiers rudiments ») interfère ici avec celui de saint Paul (l' « instruction »); on est donc loin de l'allégorisme grec, même s'il arrive que Cyrille recoure aux procédés pratiques de la culture alexandrine pour mettre en œuvre le principe qu'il vient de poser. Le but de ses interprétations allégoriques est d'ailleurs en consonance avec le caractère pédagogique des textes qu'il commente [4] : si, par ses ombres et ses figures, l'Ancien Testament a conduit Israël vers le Christ, ne conserve-t-il pas le même rôle à notre endroit? C'est en effet du mystère du Christ qu'il nous parle toujours à sa manière, en un langage voilé. Mais

[1] Cf. les textes cités par THOMASSIN, *De adventu Christi*, 7, 6-12. Tout le chapitre a pour titre : « Insuefacienda erat primum gens humana per figuras et umbras, postea per corpus proprium contrectare Deum et contueri ». Le chapitre suivant compare cette première initiation à celle que l'on donne aux enfants pour les préparer à l'âge adulte; voir page 244, note 4.

[2] « Omnia quae secundum legem, sive in circumcisione, sive in diversitatibus hostiarum, sive in sabbati observantia praecesserunt, Christum testificata, Christi sunt gratiam praelocuta » (Saint LÉON, *Sermon 63, 5*).

[3] Saint CYRILLE D'ALEXANDRIE, *De adoratione in spiritu et veritate*, 2, 78 (PG, 68, 260 A).

[4] Cf. le texte cité *supra*, voir p. 208, et la référence à CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Le Pédagogue*, 1, 11 (*supra*, p. 207, note 3).

l'ombre ne peut être séparée de la réalité qu'elle esquisse, ni les institutions figuratives, du mystère qu'elles préfigurent : les deux viennent du même Dieu [1]. S'il a plié Israël à ces institutions, ce n'était pas seulement pour le former aux vertus morales ; c'était pour l'accoutumer à vivre dans le mystère qui ne devait se révéler totalement que plus tard, c'était pour lui en graver par avance les formes dans l'esprit et dans le cœur : pourquoi cette fonction providentielle de la Loi serait-elle terminée ? Si l'Ancien Testament, non content de hausser les mœurs du peuple de Dieu jusqu'à la loi naturelle retrouvée et d'ouvrir les âmes à la grâce en leur faisant sentir la nécessité de la rédemption [2], a su aussi faire apercevoir aux hommes quelque chose du salut futur au moyen des institutions même où ils étaient quotidiennement plongés, comment n'y trouverions-nous pas à notre tour la même richesse de signification, dans une clarté plus grande encore ?

Ainsi les institutions figuratives continuent de nous transmettre un message divin. C'est seulement au plan de l'obligation légale que, une fois le Christ advenu, elles ont perdu leur raison d'être. En abolissant les lois imparfaites destinées au régime provisoire de son peuple, Dieu a aboli en même temps les structures imparfaites qu'elles réglaient. Ou plutôt, ces signes imparfaits sont devenus inutiles parce qu'ils étaient « accomplis » dans une réalité plus haute [3] : la présence terrestre du mystère de grâce et sa traduction sacramentelle dans les institutions de l'Église, en attendant que les derniers voiles se lèvent et que l'union des hommes avec Dieu se consomme dans la vision face à face [4].

[1] « Ergo et umbra ejus, cujus et corpus, id est et lex ejus, cujus et Christus. Segrega alii Deo legem et alii Deo Christum, si potes aliquam umbram ab eo corpore, cujus umbra est, separare. Manifeste legis est Christus, si corpus est umbrae », TERTULLIEN, *Adversus Marcionem*, 5, *19*, 9. L'argumentation est dirigée contre le dualisme de Marcion, mais elle conserve sa valeur dans le problème qui nous occupe ici. Cf. le mot de Clément d'Alexandrie : « Par l'intermédiaire de Moïse, le Seigneur était déjà le Pédagogue du peuple ancien ; il l'a été face à face, personnellement, comme chef du peuple nouveau » (PG, 8, 320).

[2] Cf. *supra*, p. 205 s.

[3] « Prima sacramenta, quae observabantur et celebrabantur ex lege, praenuntiativa erant Christi venturi ; quae, cum suo adventu Christus implevisset, ablata sunt, et *ideo ablata quia impleta ;* non enim venit legem solvere sed adimplere ; et alia sunt instituta virtute majora, utilitate meliora, actu faciliora, numero pauciora, tanquam justitia fidei revelata et in libertatem vocatis filiis Dei jugo servitutis ablato, quod duro et carni dedito populo congruebat » (Saint AUGUSTIN, *Contra Faustum*, 19, 13). Ce qui est abrogé dans la Loi correspond donc à ce qui, dans les institutions, était figuratif. Saint Augustin revient à plusieurs reprises sur ce principe fondamental dans le même ouvrage (cf. livres 6 ; 18 ; 19 ; 32, 9).

[4] Voir les textes cités par THOMASSIN, *De adventu Christi*, 9, 13-15, sous les titres : « Christus, sub lege umbra, nunc imago, in patria veritas ; ita et semper adest, et semper venit Christus » ; « Christi, hoc est veritatis et charitatis, umbra tantum in umbris praeceptis et timore ; imago locupletior in Evangelii charitate et perfectione vegetiori ; veritas in patriae charitatis et justitiae plenitudine ». Cette distinction entre *umbra* et *imago* provient de l'épître aux Hébreux (10, 1).

CHAPITRE V

L'ANCIEN TESTAMENT CONSIDÉRÉ COMME HISTOIRE

En étudiant l'Ancien Testament comme Loi, nous l'envisagions sous un aspect statique; nous le prenions en effet en bloc pour voir en lui l'étape qui, dans le dessein de salut, prépara immédiatement la venue de Jésus. Or même en l'abordant sous cet angle particulier, il nous est apparu à plusieurs reprises que sa dimension historique était impossible à laisser complètement hors de cause : lois et institutions s'y sont développées au cours des temps; quant à la pédagogie divine effectuée par le moyen de la Loi, elle s'est poursuivie au rythme des événements. Le moment est venu d'étudier pour elle-même cette histoire qui constitue, autant que la Loi, un aspect essentiel de l'Ancien Testament. Notre étude se divisera en deux parties : 1) Sous le régime de la Loi, Dieu a dirigé l'histoire de son peuple de telle manière qu'elle devînt l'histoire sainte; 2) En conséquence, cette histoire a joué un double rôle dans le dessein de salut : pédagogique, pour préparer les cœurs à la venue du Christ; figuratif, pour permettre aux croyants d'avoir une connaissance anticipée du mystère du salut à partir de leur propre expérience historique.

Cet aspect historique de l'Ancien Testament a rarement fait l'objet d'études synthétiques dans la théologie chrétienne traditionnelle. Il est abordé de façon fragmentaire dans beaucoup de commentaires ou d'homélies des époques patristique et médiévale [1]; mais pour trouver une étude suivie de quelque ampleur, il faut se reporter à la *Cité de Dieu* de saint Augustin [2],

[1] Dès qu'un texte d'Ancien Testament est narratif, le problème qui se pose aux interprètes chrétiens est double : 1) l'acceptation, et à l'occasion la justification de l'histoire, qui appartient au sens littéral du texte; 2) le dépassement de l'histoire, par un passage de la lettre à l'esprit de l'Écriture. Ces deux opérations combinées sont expliquées de façon excellente par le P. de Lubac à propos d'Origène (*Histoire et Esprit*, p. 92-113, 195-206, 246-294) et pour le haut moyen-âge (*Exégèse médiévale*, Ire Partie, p. 425-488).

[2] Saint AUGUSTIN, *Cité de Dieu*, livres 15-18 (PL, 41, 437-620). Il y a quelque exagération à écrire, même à propos des prédications d'Augustin : « Une des conséquences de (sa) méthode qui explique l'Écriture par l'Écriture, sera la quasi suppression de l'histoire » (M. PONTET, *L'exégèse de saint Augustin prédicateur*, p. 162). Disons seulement qu'il ne pratique pas comme nous la méthode historique pour expliquer l'Écriture et qu'il cherche toujours à interpréter théologiquement les faits. Dans le *Contra Faustum*, livre 12, il propose en outre une interprétation prophétique — c'est-à-dire figurative — des faits bibliques, où il lit en filigrane le mystère du Christ futur.

qui a d'ailleurs fourni à tout le moyen-âge latin sa théologie de l'histoire [1]. Saint Thomas ne traite nulle part le problème de façon explicite; cependant il ne le perd jamais de vue, soit quand il examine les questions classiques sur le temps de l'incarnation [2], soit quand il précise les fondements du sens spirituel de l'Écriture (c'est-à-dire, selon sa terminologie, du « sens des choses » dont parle l'Écriture) [3]. C'est peut-être Thomassin (mort en 1695) qui se montre ici le plus proche de notre problématique moderne, lorsqu'à l'aide d'un grand nombre de témoignages traditionnels, il construit un long ouvrage sur le thème de la « venue » du Christ ici-bas et de sa préparation dans l'Ancien Testament [4]. Encore faut-il remarquer qu'il ne relie pas cette théologie de l'histoire à une étude critique qu'ébauchent seulement à son époque les ouvrages de Richard Simon [5] (mort en 1712). Naturellement, l'apologétique chrétienne s'est souvent préoccupée du problème de l'historicité de l'Ancien Testament; mais ce fut souvent dans la perspective étroite d'un conservatisme purement défensif, qui détournait plutôt les théologiens des questions dogmatiques traitées si longuement par leurs prédécesseurs [6].

§ I. L'HISTOIRE DU PEUPLE DE DIEU SOUS LE RÉGIME DE LA LOI

La notion d'histoire sainte nous a déjà retenus assez longuement [7], mais sous un aspect très général. Nous avons aussi marqué la place qu'occupe l'Ancien Testament dans le dessein de salut [8], mais sans nous arrêter à examiner comment le dessein de salut y devient sensible aux yeux des hommes. C'est ce qu'il nous reste à faire ici. Nous verrons successivement : 1) quels sont exactement les rapports de l'histoire d'Israël avec la révélation

[1] E. Gilson, *L'esprit de la philosophie médiévale*[2], p. 370 ss. — H. de Lubac, *Exégèse médiévale*, p. 469 ss.

[2] III[a], q. 2, art. 5-6.

[3] Cf. le texte cité *infra*, p. 298.

[4] C'est tout l'objet du *De adventu Christi :* « Cur in medio annorum, sive in plenitudine temporum, non maturius, non tardius, natura se nostra induerit Deus Verbum ». La question était classique (cf. note 2), mais Thomassin la traite avec une ampleur inégalée. Sans être au premier plan de ses préoccupations, l'expérience proprement historique d'Israël n'est pas oubliée par lui.

[5] *Supra*, p. 63.

[6] *Supra*, p. 71, 79.

[7] *Supra*, p. 102-114.

[8] *Supra*, p. 124.

et la foi; 2) à quels signes on voit que cette histoire relève d'un ordre de providence surnaturel, qui la met à part du reste de l'histoire humaine comme histoire des *Gesta Dei*; 3) comment, à partir de là, se dévoile sa signification religieuse.

I. L'HISTOIRE D'ISRAËL DANS SES RAPPORTS AVEC LA RÉVÉLATION ET LA FOI

1. L'EXPÉRIENCE HISTORIQUE DU PEUPLE DE DIEU

1. Une histoire très humaine [1]

Le peuple d'Israël n'a d'histoire que depuis qu'il est devenu le peuple de Dieu, c'est-à-dire depuis la révélation patriarcale et mosaïque. De l'époque qui précède, celle où ses ancêtres « demeuraient au-delà du Fleuve et adoraient d'autres dieux » (Jos 24, 2), il ne reste que de vagues souvenirs (Gen 11, 27-32; 22, 20-23). Cela tient sans doute en partie au fait que les Pères de la race, ces « araméens errants » (Dt 26, 6), étaient encore au stade de la civilisation orale; mais ils n'y étaient pas plus que les patriarches bibliques eux-mêmes, à propos desquels l'écriture n'est jamais mentionnée dans le livre de la Genèse, et dont la geste s'est conservée très longtemps sous forme orale avant d'être recueillie par écrit à l'époque royale [2]. Si néanmoins les souvenirs fermes commencent avec eux, c'est aussi et surtout

[1] Renvoyons ici une fois pour toutes aux différentes histoires d'Israël qui tentent de retracer cette aventure humaine du peuple de Dieu avec autant de rigueur scientifique que possible : G. KITTEL, *Geschichte Israels*[6], Gotha-Stuttgart, 1922-1929. — L. DESNOYERS, *Histoire du peuple hébreu, des Juges à la captivité*, 3 vol., Paris, 1922-1930. — G. RICCIOTTI, *Histoire d'Israël*, 2 vol., trad. fr., Paris, 1939. — W. O. E. OESTERLEY — T. H. ROBINSON, *A History of Israel*, 2 vol., Oxford, 1932. — R. DE VAUX, art. *Israël*, SDB, t. 4, col. 729-777. — W. F. ALBRIGHT, *From the Stone Age to Christianity*, Baltimore, 1946 (tr. fr. : *De l'âge de pierre à la chrétienté*, Paris, 1951). — M. NOTH, *Geschichte Israels*[2], Göttingen, 1954 (trad. fr. de la 1re éd., Paris, 1954). — S. W. BARON, *Histoire d'Israël, Vie sociale et religieuse*, tr. fr., t. 1, Paris, 1956. — J. BRIGHT, *A History of Israel*, Londres, 1960. — L'histoire est également rappelée dans ses grandes lignes par les *Atlas de la Bible :* L. H. GROLLENBERG, Bruxelles-Paris, 1955; P. LEMAIRE — D. BALDI, tr. fr., Louvain, 1960. — Exposé succinct par A. CAVAIGNAC et P. GRELOT, dans A. ROBERT et A. FEUILLET, *Introduction à la Bible*, t. 1, p. 215-275. — Importants articles consacrés à des points particuliers dans le recueil de A. ALT, *Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel*, 3 vol., Munich, 1953 et 1959. — C'est surtout l'histoire ancienne d'Israël qui fait l'objet de discussions entre savants; cf. J. BRIGHT, *Early Israel in Recent History Wrighting*, Londres, 1956.

[2] Sur le rôle de la tradition orale dans l'ancien Orient et en Israël, on peut lire l'ouvrage de E. NIELSEN, *Oral Tradition*, Londres, 1954, malgré l'exagération des conclusions générales. — Cf. P. GRELOT, dans A. ROBERT et A. FEUILLET, *Introduction à la Bible*, t. 1, p. 788-792, 800-802.

parce qu'avec eux débute une nouvelle étape religieuse, qui a pour fondement une révélation et un appel positif de Dieu (Gen 12, 1 ss.) [1]. L'histoire de la nation s'identifiera avec l'histoire de sa foi [2].

Cette histoire n'en comporte pas moins une richesse d'expérience et une variété de péripéties qui font d'elle le plus humain des drames. Certes, par sa vocation et par l'alliance divine dont il est le dépositaire, Israël est, religieusement, « un peuple à part qui ne prend pas rang parmi les autres nations » (Nb 23, 9) [3]. Mais il est soumis autant qu'elles au jeu complexe des causalités naturelles qui, en histoire, commandent l'enchaînement des faits. Il est vrai qu'il a son développement national propre; mais à cet égard, les petits peuples voisins [4] (Edom, Moab, Ammon, les royaumes araméens) présentent avec lui des analogies frappantes. Surtout, il est entraîné comme eux dans les remous d'une politique internationale commandée par les ambitions des grands empires voisins (Égypte, Assyrie, Babylone, la Perse, les Grecs, Rome...), et ce n'est qu'exceptionnellement qu'il y joue un rôle de premier plan. Bref, ce « peuple à part » n'a pas d' « histoire à part »; il est profondément enraciné dans l'histoire commune.

2. Une histoire rapportée de façon très humaine [5]

Il y a plus. Sous un certain rapport, la façon dont cette histoire est rapportée dans la Bible, les documents qui l'y évoquent, n'échappent pas aux lois générales du témoignage humain. On sait combien le genre historique

[1] Ce début de la révélation demeure néanmoins difficile à saisir par les méthodes de l'histoire, étant donnée la nature des matériaux traditionnels recueillis dans la Genèse. Voir E. DHORME, *La religion des Hébreux nomades*, Bruxelles, 1937. — F. M. T. DE LIAGRE BÖHL, *Das Zeitalter Abrahams*, dans *Opera minora*, Groningen, 1953, p. 26-49 (surtout les pages 36-43). — W. F. ALBRIGHT, *From the Stone Age to Christianity*, p. 184-189. — J. STARCKY, *Abraham et l'histoire*, dans *Abraham, père des croyants*, Paris, 1951 (= numéro spécial des *Cahiers Sioniens*), p. 17-30 (problème religieux p. 24-30). — H. CAZELLES, art. *Patriarches*, SDB, t. 6, col. 81-156.

[2] C'est pourquoi le cadre vivant où se conservent les souvenirs de l'histoire nationale est le culte de Yahveh. Il faut chercher dans les professions de foi formulées à cette occasion les premières esquisses d'*histoire sainte* autour desquelles tous les souvenirs s'agglutineront. Cf. G. VON RAD, ouvrages cités *supra*, p. 187, note 2. — G. E. WRIGHT, *God who Acts*, Londres, 1952 (notamment p. 70-76).

[3] *Supra*, p. 133 ss.

[4] *Infra*, p. 254, note 1.

[5] Sur le genre historique dans l'Ancien Testament, voir : A. ROBERT, art. *Historique (Genre)*, SDB, t. 4, col. 7-23; *Littéraires (Genres)*, *Ibid.*, t. 5, col. 405-421. — G. VON RAD, *Der Anfang der Geschichtsschreibung in alten Israel*, dans *Gesammelte Studien*, p. 148-188. — Aa. BENTZEN, *Introduction to the Old Testament*, Copenhague, 1948, t. 1, p. 232-251, 262-264. — F. SALVONI, *Generi litterari nei libri storici dell'antico Testamento*, dans *Questioni bibliche alla luce dell'Enciclica « Divino Afflante Spiritu »*, I, Rome, 1949, p. 62-102. — J. SCHILDENBERGER, *Géneros literarios en los libros del*

est en lui-même une chose complexe, même quand il est cultivé dans un but et avec des méthodes scientifiques [1]; à plus forte raison quand le but et les méthodes relèvent de canons tout différents, comme c'était le cas dans l'ancien Orient [2]. Il est vrai que ce genre est particulièrement florissant dans la Bible; il y donne même lieu à de vrais chefs-d'œuvres, comme l'histoire de la succession de David. Mais par ailleurs, on ne doit pas s'étonner d'y rencontrer aussi les mêmes formes littéraires, les mêmes transpositions des souvenirs, les mêmes schématismes, les mêmes points de vue partiaux, qui se rencontrent tout autour dans des cadres culturels analogues. Tout inspirés qu'ils soient, les textes bibliques épousent les conventions de langage en usage dans le milieu et à l'époque où ils ont été rédigés [3]. Pas plus que les autres documents de l'antiquité orientale, ils ne peuvent donc être utilisés sans critique par les historiens modernes qui veulent retracer avec précision l'aventure humaine d'Israël. Non point simplement pour y distinguer le vrai du faux — comme s'ils étaient *a priori* suspects de mensonge! Mais pour discerner exactement la nature de leur témoignage, pour faire parler en clair ces témoins d'un autre âge qui n'avaient ni nos habitudes de pensée, ni nos méthodes de travail, ni nos moyens d'expression.

A.T. llamados históricos, dans *Los géneros literarios de la S. Escritura*, Semaine biblique espagnole, Barcelone, 1957, p. 125-168. — O. Eissfeldt, *Geschichtsschreibung im Alten Testament, Ein kritiker Bericht über die neuesten Literatur dazu*, Berlin, 1948; *Einleitung in das Alte Testament*[2], Tübingen, 1956, p. 52 ss. — H. Cazelles et P. Grelot, dans A. Robert et A. Feuillet, *Introduction à la Bible*, t. I[2], p. 123-142.

[1] En réaction contre la conception positiviste de l'histoire-science, notre temps redécouvre la part subjective qui revient à l'historien dans sa reconstitution du passé. Voir l'essai de philosophie critique de H. Marrou, *De la connaissance historique*[4], Paris, 1959, dont la matière est reprise en conclusion du volume collectif publié sous la direction de Ch. Samaran, *L'histoire et ses méthodes : Recherche, conservation et critique des témoignages*, Encyclopédie de la Pléiade, Paris, 1961.

[2] Voir le volume collectif édité par R. C. Dentan, *The Idea of History in the Ancient Near East*, Londres, 1955 (Israël y figure, présenté par M. Burrows). Sur les genres en rapport avec l'histoire dans la littérature akkadienne, voir B. Meissner, *Babylonien und Assyrien*, t. 2, Heidelberg, 1925, p. 363-374. En Égypte : E. Otto, dans B. Spuler, *Handbuch der Orientalistik*, I, 2, p. 141-157 (avec bibliographie récente).

[3] « Il faut absolument que l'exégète remonte en quelque sorte par la pensée jusqu'à ces siècles reculés de l'Orient, afin que, s'aidant des ressources de l'histoire, de l'archéologie, de l'ethnologie et des autres sciences, il discerne et reconnaisse quels genres littéraires les auteurs de ces âges antiques ont voulu employer et ont réellement employés. Les orientaux en effet, pour exprimer ce qu'ils avaient dans l'esprit, n'ont pas toujours usé des formes et des manières de dire dont nous usons aujourd'hui, mais bien plutôt de celles dont l'usage était reçu par les hommes de leur temps et de leur pays. L'exégète ne peut pas déterminer *a priori* ce qu'elles furent; il ne le peut que par une étude attentive des anciennes littératures de l'Orient. » (Encyclique *Divino Affante Spiritu*, n° 35 ; Denz., *Ench.*, 2294.) Cf. Eufrasio di Christo Re, *I Generi litterari e l'Enciclica « Divino Afflante Spiritu »*, dans *Questione Bibliche*, I, p. 1-30. — J. Levie, *La Bible, parole humaine et message de Dieu*, Paris-Louvain, 1958, p. 193-198.

On peut donc poser en principe que notre connaissance historique de l'Ancien Testament a encore beaucoup à apprendre, soit par une interprétation meilleure des textes bibliques qui n'ont pas encore livré tous leurs secrets, soit par une confrontation de leurs données avec celles de l'archéologie orientale. Par là s'éclaireront peu à peu les zones d'ombre ou de demi-clarté qui subsistent en plus d'un endroit : histoire patriarcale, qu'évoquent des cycles d'anecdotes organisées autour d'une généalogie en partie fictive, dans le cadre d'une chronologie assez conventionnelle [1] ; histoire de l'exode, que plus d'un détail concret et précis n'empêche pas d'avoir pris, dans son ensemble, une allure d'épopée religieuse [2] ; histoire de la conquête et de l'obscur moyen-âge qui la suit, si importante pour le peuple de Dieu puisqu'Israël assimile alors la civilisation de Canaan, mais évoquée seulement dans des cycles de récits héroïques peu attentifs aux situations d'ensemble, à moins qu'ils ne les schématisent outrageusement [3] ; histoire du Judaïsme dispersé par la captivité de Babylone, qu'aucun historien contemporain n'a pris la peine de nous retracer par le menu [4] ; histoire de la restauration juive à l'époque perse, période capitale où la réorganisation nationale et religieuse acquiert la plupart de ses traits définitifs, mais période presque inconnue à part quelques épisodes centraux (Zorobabel, Esdras, Néhémie...) [5]. On pourrait continuer l'énumération. Et même, si l'on s'attachait au détail des événements dans les périodes les mieux connues, on verrait combien d'éléments importants restent incertains et flous. Certes, nous en savons encore beaucoup moins sur l'histoire des petits royaumes

[1] A. Cavaignac et P. Grelot, dans A. Robert et A. Feuillet, *Introduction à la Bible*, t. 1, p. 223 s. (à la bibliographie indiquée en cet endroit, ajouter H. H. Rowley, *From Joseph to Josuah*, Londres, 1950). — Les problèmes posés par les généalogies patriarcales et les nombreux éponymes qu'elles renferment sont traités dans tous les commentaires de la Genèse. Pour un essai de synthèse critique : M. Noth, *Geschichte Israels*[2], p. 114-120. — J. Bright, *A History of Israel*, p. 60-93 (on notera les différences d'appréciation entre les deux ouvrages). — H. Cazelles, *art. cité* à la p. 251, note 1.

[2] On consultera sur ce point les commentaires de l'Exode (Beer, dans HAT ; Clamer, dans BPC ; Noth, dans ATD ; plus ancien, S. R. Driver, dans CBSC). G. Auzou, *De la servitude au service, Étude du livre de l'Exode*, Paris, 1961, p. 33-38, 149-158, 204 s., etc... Pour un essai d'étude critique, voir M. Noth, *Geschichte Israels*[2], p. 105-114 ; J. Bright, *A History of Israel*, p. 97-127.

[3] M. Noth, *op. cit.*, p. 54-104, 131-151. — W. F. Albright, *From the Stone Age...*, p. 208-220. — Plus ancien : L. Desnoyers, *Histoire du peuple hébreu*, t. 1, *La période des Juges*. — J. Bright, *op. cit.*, p. 151-160. — J. Delorme, dans A. Robert et A. Feuillet, *Introduction à la Bible*, t. 1, p. 387-413.

[4] M. Noth, *op. cit.*, p. 261-270. — G. Ricciotti, *Histoire d'Israël*, t. 2, p. 271 ss. — J. Bright, *op. cit.*, p. 324 ss.

[5] On sait par exemple que le problème chronologique d'Esdras-Néhémie reste très discuté. Voir l'exposé et la bibliographie donnés par H. Lusseau, dans A. Robert et A. Feuillet, *Introduction à la Bible*, t. 1, p. 712-714.

syro-palestiniens, qui ne nous ont pas laissé de monument littéraire comparable à la Bible [1]. Mais nous en savons souvent beaucoup plus sur la démocratie athénienne ou la république romaine, sur les guerres médiques, Alexandre, Hannibal ou Mithridate du Pont...

3. Les grandes étapes de l'histoire biblique [2]

Malgré tout, les grandes étapes sont claires. En effet, la Bible a conservé un souvenir assez net des expériences historiques fondamentales qui jalonnèrent les siècles et constituèrent autant de tournants dans le destin terrestre d'Israël. Nous n'avons pas ici à les retracer. Mais il est aisé de constater que les livres saints y reviennent sans cesse, aussi bien dans l'Ancien que dans le Nouveau Testament : vocation et alliance d'Abraham; délivrance d'Égypte et alliance au Sinaï, avec Moïse; conquête de Canaan; monarchie davidique et apogée de l'époque salomonienne; histoires parallèles des deux royaumes frères, que dominent les hautes silhouettes des prophètes; double ruine de Samarie et de Jérusalem, ayant pour conséquence l'épreuve permanente de la dispersion; peines et espoirs d'une restauration précaire; affrontement d'un empire païen totalitaire lors de la persécution d'Antiochus Épiphane... On pourrait, pour chacun de ces événements capitaux, multiplier les références dans les livres bibliques, et l'on verrait quel sillon leur souvenir a tracé dans les mémoires.

Tous les peuples ont, de même, leurs grandes dates et leurs figures de proue; dans la grisaille du passé, elles constituent les points d'émergence auxquels s'attache de préférence la sensibilité collective. Sur ce point, Israël n'est donc pas une exception. D'où vient donc le caractère particulier de l'histoire de l'Ancien Testament, si elle est tellement semblable à toutes les autres, tellement dépendante des causalités humaines, et si la façon dont la Bible la rapporte obéit ainsi aux lois générales du langage humain? Sans même sortir du point de vue superficiel d'un observateur étranger, il est un fait qui frappe dès l'abord : ces souvenirs d'histoire, ce n'est pas seulement pour le sentiment national qu'ils ont une valeur, comme c'est le cas partout ailleurs. Ils sont conservés dans des livres *religieux*, et c'est d'abord la *foi* qui leur attache tout leur prix. Il y là matière à réflexion.

[1] A. DUPONT-SOMMER, *Les araméens*, Paris, 1949. — M. F. UNGER. *Israel and the Aramaeans of Damascus*, Londres, 1957. — A. H. VAN ZIJL, *The Moabites*, Leiden, 1960. En dehors de quelques inscriptions et des renseignements fournis par la Bible et les documents cunéiformes, nous sommes réduits aux données muettes de l'archéologie.

[2] Cf. G. VON RAD, *Theol. des A.T.s*, t. 1, p. 13-109. Cette première partie du livre montre avec force le lien de l'histoire politique d'Israël avec l'histoire de la foi en Yahveh et celle des institutions.

II. EXPÉRIENCE HISTORIQUE ET EXPÉRIENCE DE FOI

1. Place centrale de l'histoire dans la littérature biblique

Une simple lecture de la Bible suffit à montrer quelle place centrale y occupe l'histoire. Le fait est sans exemple ailleurs dans les littératures religieuses. Pour nous en rendre compte, rappelons-nous quelle est, à cet égard, l'attitude de quelques autres courants choisis parmi les plus importants.

a) Place de l'histoire dans les livres sacrés des religions païennes. — Voici d'abord la littérature de l'Inde védique et brahmanique. Toute tournée vers le mythe, le ritualisme, la spéculation mystique, les techniques psychiques, etc., elle ne prend aucun intérêt direct à l'histoire des milieux où elle est née, par exemple : à l'invasion de l'Inde par les tribus aryennes, ou à l'époque où la tradition védique se transforma au contact des cultures locales dont elle assimila tant d'éléments [1]. Voici les livres sacrés du bouddhisme, religion historique en ce sens qu'elle a un point de départ vérifiable et qu'elle prolonge le génie personnel de son fondateur. Il est vrai que les livres canoniques des deux Véhicules s'intéressent à la légende du Bouddha, parce que son expérience d'Illuminé fut à l'origine de tout le courant issu de lui. Mais à partir de là, toute l'orientation de la pensée est plutôt an-historique, puisqu'elle entend offrir une voie d'évasion hors du monde de souffrance auquel l'histoire nous rive [2]. Passons en milieu grec. Que la religion prenne le visage des pratiques rituelles issues d'une tradition immémoriale (Hésiode), ou des rites orgiastiques qui font participer l'homme aux exubérances vitales du cosmos (culte de Dionysos), ou de l'aspiration mystique qui arrache l'homme au domaine mouvant des choses sensibles pour le fixer dans le domaine immuable du divin (courant platonicien, prolongeant lui-même l'orphisme et le pythagorisme), on constate toujours la même inattention à l'histoire [3]. La Grèce a donné naissance à de grands historiens ; mais leur

[1] J. FILLIOZAT, dans *L'Inde classique*, t. 1, Paris, 1947, n°s 358-369, cf. 754-755. On constatera le peu de place que tient l'histoire dans L. RENOU, *Anthologie sanskrite*, Paris, 1947 (cf. p. 371). Pour les textes religieux les plus anciens, voir L. RENOU, *La poésie religieuse de l'Inde antique*, Paris, 1942 ; *Hymnes spéculatifs du Véda*, Paris, 1956 : de tout cela, l'histoire est absente. Pour l'hindouisme plus tardif, cf. M. QUEGUINER, *Introduction à l'hindouisme*, Paris, 1958, p. 282 ss.

[2] J. Filliozat souligne la valeur relative des sources bouddhiques, *L'Inde classique*, n°s 222-229. Pour la bibliographie du Bouddhisme, cf. *supra*, p. 96, note 2. On trouvera en cet endroit quelques indications sur le caractère an-historique du bouddhisme.

[3] Le fait est mentionné par tous les historiens des religions, par exemple M. P. NILSSON, *Les croyances religieuses de la Grèce antique*, Paris, 1955 (v.g. p. 212,

œuvre ne s'inscrit aucunement dans le prolongement de sa pensée religieuse [1]. Examinons pour finir les cultes mésopotamiens. Là, on établit un certain lien entre l'histoire humaine et les dieux, en ce sens que les dieux gouvernent les événements et déterminent les destins (cf. les inscriptions royales et les récits de campagnes des rois d'Assyrie) [2]. Mais il n'y a en cela rien qui ressemble à une interprétation religieuse de l'histoire humaine considérée dans sa totalité. Jamais, sur la scène du monde, l'histoire n'introduit quoi que ce soit de vraiment nouveau; sa seule finalité est de maintenir ou de rétablir un ordre de choses immuable, fixé dès l'origine par ces mêmes dieux qui ont confié au souverain national la régence des choses terrestres [3].

b) Place de l'histoire dans l'Ancien Testament. – Qu'on ouvre au contraire la Bible; le climat diffère du tout au tout. Non seulement les livres saints conservent d'abondants matériaux historiques (traditions anciennes, chroniques royales, etc.); mais on peut dire que *leur objet premier est de raconter une histoire* [4] : celle du peuple de Dieu, celle des envoyés de Dieu et de leur action ici-bas, celle de la religion fondée sur leur témoignage. Tel est le cadre général où tous les autres matériaux prennent place et trouvent un sens : soit les lois, dont le but est de régler la conduite du peuple de Dieu au cours de l'histoire que Dieu lui fait vivre; soit les prédications et les oracles des prophètes, attentifs aux conjonctures présentes ou tournés vers l'histoire à venir; soit même le lyrisme sacré, qui parvient à intégrer l'histoire passée ou présente parmi ses thèmes habituels; soit enfin la littérature de sagesse, intemporelle partout ailleurs, mais qui se souvient ici que le Dieu d'Israël est le maître de l'histoire, et qui trouve là matière à réflexion (cf. Sg 10—18; Sir 44—50) [5].

On peut donc dire que l'histoire donne en quelque sorte à la littérature religieuse d'Israël son climat particulier, décevant pour qui s'attend à y

220 ss. : lien de la religion grecque avec la cosmologie, à la différence du judéo-christianisme, qui a pour pôle l'homme engagé dans l'histoire). Cf. les ouvrages cités *supra*, chap. 2, p. 93-94.

[1] Thucydide, par exemple, réduit l'histoire qu'il raconte (la guerre du Péloponèse) à un affrontement de forces humaines, qu'il analyse sous un angle purement rationnel. Cf. R. ARON, *Thucydide et le récit historique*, dans *Dimensions de la conscience historique*, Paris, 1961, p. 124-167.

[2] Cf. M. DAVID, *Les dieux et le destin en Babylonie*, Paris, 1949 (notamment p. 38-55).

[3] Cf. *supra*, p. 113 s.; *infra*, p. 287 ss. Voir cependant : E. A. SPEISER, dans R. DENTAN, *The Idea of History in the Ancient Near East*, p. 35-76; G. GOOSSENS, *La philosophie de l'histoire dans l'Ancien Orient*, dans *Sacra Pagina* (Congrès Biblique de Louvain), tome 1, p. 242-252.

[4] G. E. WRIGHT, *God Who Acts*, p. 59 ss. — E. BEAUCAMP, *La Bible et le sens religieux de l'univers*, Paris, 1959, montre comme « l'élan de l'histoire » prime tous les autres aspects de la révélation biblique.

[5] Cf. A. ROBERT, dans SDB, t. 4, col. 7-8.

rencontrer de hautes spéculations ou de sublimes effusions mystiques, instructif pour qui cherche à savoir quelles sont les notes originales de la foi israélite [1].

c) Place de l'histoire dans le Nouveau Testament. — Si l'on passe au Nouveau Testament, on constate qu'il ne rompt en rien avec la pratique des siècles précédents. Son propre centre de gravité n'est pas une doctrine abstraite élaborée par un ou des penseurs; c'est un *fait* advenu ici-bas au terme des temps préparatoires : l'histoire de Jésus [2]. Certes, on ne se préoccupe pas d'en retracer les détails avec le luxe de précision que réclameraient des critiques modernes; mais on se soucie avant tout de connaître de façon authentique « ce que Jésus a fait et enseigné » (Act 1, 1), en se référant aux « témoins oculaires » (Lc 1, 2) [3]. La spéculation ne vient qu'ensuite, à titre de réflexion sur ces faits, avec lesquels elle garde toujours le contact. Dans cette nouvelle perspective, les éléments provisoires de l'histoire d'autrefois perdent sans doute leur valeur normative pour la foi au sens où l'entendait le Judaïsme. Mais il demeurent néanmoins une partie intégrante de l'histoire sainte, et les livres qui les relatent restent des livres saints. Réinterprétés en fonction de l'événement qui les a couronnés parce qu'il en constituait la fin, ils conservent une portée pour la foi chrétienne; aussi les écrits du Nouveau Testament ne se font-ils pas faute de les rappeler pour en tirer un message religieux.

2. L'expérience historique d'Israël et la foi

Dans l'Ancien Testament comme dans le Nouveau, c'est donc l'expérience historique qui, à des titres divers, se trouve au point de départ de la foi. Ce fait donne à la foi juive et chrétienne son caractère distinctif. Croire, en contexte biblique, ce n'est pas seulement reconnaître à travers la création le Dieu qui en est l'auteur, reconnaître derrière la voix de la conscience humaine le Législateur suprême qui indique par elle ses volontés.

[1] *Ibid.*, col. 23 : « En Israël, l'histoire est fille de la croyance. Entendons par là que la croyance a non pas seulement suggéré, mais exigé l'histoire, qu'elle en a donné le sens et le goût, qu'elle a prescrit les grandes lois du genre, qu'elle en a favorisé l'extension jusqu'au mélange avec les autres genres... La raison profonde en est dans ce fait unique parmi les religions de l'ancien orient, que le yahwisme est une religion historique. »

[2] J. Daniélou, *Christologie et histoire*, dans *Essai sur le mystère de l'histoire*, p. 181-200.

[3] Voir sur ce sujet les réflexions du P. X. Léon-Dufour, *Les évangiles et l'histoire*, dans A. Robert et A. Feuillet, *Introduction à la Bible*, t. 2, p. 321-334; *L'Évangile avant les évangiles*, dans J. Huby, *L'Évangile et les évangiles*, nouvelle édition, Paris, 1954, p. 71-75.

C'est accepter comme un fait que Dieu réalise ici-bas son dessein de salut; c'est en reconnaître la présence dans l'histoire de son peuple [1].

De la sorte, l'expérience historique d'Israël n'est pas seulement pour les croyants un cadre extrinsèque qui conditionne les expressions du sentiment religieux. Elle fait, à sa manière, partie de la foi, parce qu'elle est une véritable expérimentation du dessein de Dieu; *elle a par elle-même valeur d'expérience religieuse*, puisque son contenu concret (les événements) renseigne la foi sur son objet (le mystère du salut). Voilà pourquoi la littérature biblique peut se passer des développements spéculatifs auxquels se livrent, par exemple, la tradition brahmanique ou le mysticisme grec. En effet, dans la révélation qu'il nous accorde de lui-même, Dieu ne se rend pas accessible à nous par voie de réflexion intellectuelle ou de contemplation mystique, mais *par la médiation des faits* où son action nous devient quasi tangible [2]. Voilà encore pourquoi le seul mysticisme auquel les deux Testaments accordent du prix n'est pas celui des purs contemplatifs perdus dans leurs extases; c'est celui des envoyés divins — « prophètes » au sens large du mot — qui accomplissent une mission historique, ou apportent un message, relatifs au dessein de salut [3].

Que l'expérience historique d'Israël soit porteuse de révélation parce que son destin terrestre renferme la réalisation du dessein de salut; qu'elle soit par là le support concret de la foi vécue : tel est donc le fait, absolument original, qui requiert des exégètes et des théologiens la plus grande attention. Mais il ne laisse pas de poser plusieurs problèmes : à quels signes peut-on reconnaître ainsi dans l'histoire d'Israël la geste de Dieu ici-bas? et quelle est exactement pour la foi la portée religieuse de cette histoire? Autant des questions que nous devons maintenant aborder.

II. L'HISTOIRE D'ISRAËL, GESTE DE DIEU

1. CAUSALITÉS HUMAINES ET CAUSALITÉ DIVINE

1. L'action souveraine de Dieu sur l'histoire [4]

Les causalités humaines et la causalité divine n'exercent évidemment pas leur action de la même manière sur les événements d'ici-bas, car elles

[1] *Supra*, p. 250, note 2. Voir encore les remarques de G. E. WRIGHT, *The Old Testament against Its Environment*, Londres, 1950, p. 68-76.

[2] Sur le lien de la Parole prophétique avec l'expérience historique, voir *supra*, p. 129-131. — W. EICHRODT, *Offenbarung und Geschichte im A.T.*, TZ, 1948, p. 321-331. — M. NOTH, *Geschichte und Gottes Wort im Alten Testament*, dans *Gesammelte Studien*, p. 230-247.

[3] Mysticisme d'action, notait H. BERGSON, *Les deux sources de la morale et de la religion*, p. 254 s.

[4] J. MARITAIN, *Pour une philosophie de l'histoire*, p. 129 ss.

ne se situent pas sur le même plan. Il serait donc absurde de les séparer, encore plus de les mettre en concurrence ou de les opposer, comme si Dieu ne pouvait pas être présent là où se reconnaît un enchaînement de causes secondes. En réalité, tout en laissant fonctionner le jeu complexe des déterminismes historiques (économiques, sociaux, etc.) et tout en respectant les libertés humaines, Dieu n'en exerce pas moins sur l'histoire une maîtrise souveraine, lui imprimant une impulsion qui l'oriente infailliblement vers la fin dernière fixée par sa providence. Il utilise dans ce but aussi bien les déterminismes historiques que les choix des volontés libres, même quand, de prime abord, ces deux sortes d'éléments semblent aller à l'encontre de ses vues. Son dessein de salut chemine à travers tout, même s'il lui faut effectuer des détours compliqués pour parvenir à son terme. Derrière les énigmes des événements dont le sens profond échappe au regard, c'est toujours le mystère du Christ qui se cache : l'Agneau immolé a seul reçu de Dieu le pouvoir d'ouvrir le livre aux sept sceaux (Ap 5, 6-9).

2. Les deux ordres de providence

Cette donnée générale est valable pour l'histoire humaine entière, celle des civilisations païennes étrangères à la révélation biblique ou celle du monde contemporain, aussi bien que celle du peuple de Dieu. Elle explique que l'histoire profane n'ait pas en elle-même son explication dernière, mais se subordonne finalement à la réalisation du dessein de salut [1]. Pourtant elle ne suffirait pas à rendre compte de l'Ancien Testament, comme si celui-ci relevait seulement de cet ordre de providence *ordinaire* où la causalité divine passe par le jeu des causes secondes, sans se manifester de façon telle que la foi puisse reconnaître infailliblement sa présence. En fait, bien que le jeu des causes secondes n'y soit pas pour autant troublé, l'Ancien Testament constitue dans l'histoire humaine une ligne de crête où se révèle un autre ordre de providence, proportionné au dessein de salut qu'il a fonction de promouvoir. Au terme de l'Ancien Testament, cette ligne de crête culmine dans la vie terrestre de Jésus ; elle se prolonge ensuite dans l'histoire de l'Église, pour rejoindre, au dernier jour, la consommation éternelle du Royaume de Dieu [2].

C'est là, si l'on veut, le sillage de Dieu dans le temps. Or, pour être reconnaissable par les esprits disposés à la foi, ce sillage revêt un aspect visible. Non que Dieu s'y laisse apercevoir directement ; mais il parsème l'histoire de *signes* qui permettent de discerner sa présence et de distinguer, derrière l'enchaînement des faits, la geste surnaturelle qui s'accomplit

[1] Cf. *supra*, p. 110 s.

[2] Cf. *supra*, p. 123 s.

par eux [1]. L'étude des signes divins dans l'Ancien Testament est donc capitale pour notre propos.

II. LES SIGNES DE L'ACTION DE DIEU

1. Généralités

La théologie moderne distinguerait ici trois sortes de signes divins. 1) Tout d'abord, les événements hors-série, qu'on ne peut expliquer par les lois de l'ordre naturel pour quelque cause que ce soit; ce sont les miracles proprement dits. 2) Ensuite, les événements qui s'insèrent bien dans l'enchaînement des causalités naturelles, mais se distinguent des autres en ce qu'ils accomplissent une prédiction prophétique. 3) Enfin, les événements naturels qui s'inscrivent dans des schémas bien définis, correspondant aux lois suivant lesquelles Dieu gouverne le destin de son peuple. Mais avant de traiter séparément de ces diverses espèces de signes, il faut faire deux remarques importantes sur la façon dont les textes bibliques nous en parlent.

a) Signes et prodiges dans le langage biblique. — La classification que nous venons d'établir répond à des soucis assez étrangers à la mentalité biblique. En effet, le langage des textes scripturaires, aussi bien dans l'Ancien que dans le Nouveau Testament, est tout différent de celui des théologiens actuels, et les mêmes mots n'y recouvrent pas les mêmes réalités. D'une part, il confond dans une même catégorie tous les actes merveilleux de Dieu, auxquels il applique indistinctement des désignations variées : signe (*'ôt* = σημεῖον); prodige (*môfêt* = τέρας); merveille (*pélè'*, *niflâ'âh*, etc. = θαυμάσιον); haut-fait (*g'bûrâh*, *g'dôlâh*); acte de puissance (δύναμις); œuvre (*ma'asèh*, *'alîlâh*, *ma'alâl* = ἔργον); chose terrifiante (*nôrâ'* = φόβητρον), etc. [2]. D'autre part, il désigne par là aussi bien des merveilles de la nature (Dt 3, 24; Ps 136, 4; Jb 37, 14-16) que des guérisons miraculeuses (Mt 11, 20-23; Act 2, 22; Jn 4, 46), des prodiges extraordinaires (Is 7, 11), des faits historiques ayant valeur de signes (Act 7, 36; Ps 78, 11-12; Is 29, 14), les prodiges du dernier jour (Jl 3, 3), ou même les signes mensongers de l'antéchrist (Mt 24, 24; 2 Thes 2, 9; Ap 13, 13-14).

Cette terminologie montre que la pensée biblique est beaucoup plus attentive au caractère *éclatant* des œuvres divines, qui frappent l'imagination

[1] J. DANIÉLOU, *Magnalia Dei*, dans *Essai sur le mystère de l'histoire*, p. 147-164.

[2] P. VAN IMSCHOOT, *Théologie de l'Ancien Testament*, t. 1, p. 113. Cf. les remarques de A. LEFÈVRE, art. *Miracle*, SDB, t. 5, col. 1300-1301. Pour l'étude du vocabulaire : TWNT, art. Δύναμαι-Δύναμις, t. 2, 286-318 (W. GRUNDMANN); Ἔργον, t. 2, p. 631-649 (G. BERTRAM) ; Θαῦμα, etc..., t. 3, 27-42 (G. BERTRAM). — G. QUELL, *Das Phänomen des Wunders im Alten Testament*, dans *Verbannung und Heimkehr (Festschrift W. Rudolph)*, Tübingen, 1961, p. 253-300.

humaine et suscitent l'admiration ou la crainte révérentielle, à la signification qu'elles recèlent et qui vient éclairer la foi, qu'à la situation *hors-série* des certaines d'entre elles. L'essentiel est que les œuvres en question manifestent avec emphase la puissance de la Parole créatrice dont elles sont les résultats. Car la même Parole qui, aux origines, fit surgir un monde semé de tant de merveilles et qui en renouvelle chaque jour le visage, provoque aussi dans l'histoire des événements prodigieux; et de même que les merveilles de la création sont autant de signes qui chantent la gloire du créateur (Ps 19, 2), de même les hauts-faits de Dieu dans l'histoire renferment aussi une signification profonde qui éclaire les croyants sur ses intentions secrètes.

Une telle notion des signes et des merveilles divines n'implique pas seulement une perspective de foi sans soucis apologétiques, mais aussi le sentiment qu'il existe une profonde unité entre l'acte créateur de Dieu et son dessein de salut. Malgré tout, les distinctions de la théologie moderne sont nécessaires, dès que l'on veut discerner les signes authentiques qui permettront à un esprit contemporain de reconnaître dans l'Ancien Testament une série d'événements sans analogue dans tout le reste de l'histoire.

b) L'attestation des signes divins dans les livres bibliques. — Mais alors se présente une seconde difficulté : les formes littéraires à travers lesquelles les souvenirs de l'histoire sainte sont parvenus jusqu'à nous rendent-elles possible ce discernement, qui classerait les signes divins dans des catégories bien tranchées? A cette question, on ne peut donner qu'une réponse nuancée [1].

Tout d'abord, il est certain que l'analyse littéraire, conduite par des méthodes scientifiques sans aucun préjugé hostile au surnaturel extraordinaire, nous invite plus d'une fois à ranger parmi les récits fictifs à but didactique certaines narrations que les théologiens de jadis ont tenues pour historiques. En de tels cas, les prodiges rapportés relèvent des conventions littéraires de l'ouvrage, et non de l'histoire des signes divins (par exemple l'aventure de Jonas [2]). On doit en dire autant pour les récits où certains faits réels se voient traduits en un langage conventionnel dont la source et la portée se laisse déterminer (ainsi l'Ange exterminateur qui ravage le camp de Sennachérib, 2 Rg 19, 35). En de tels cas, la coloration merveilleuse n'a d'autre but que de rendre sensible à l'imagination, par un procédé littéraire adapté, la causalité surnaturelle présente derrière l'événement rapporté; l'action des causes secondes est alors si peu importante qu'elle passe

[1] Voir les considérations critiques de C. J. Mullo Weir, *Some Thoughts on Old Testament Miracles*, dans *The Annual of Leeds University oriental Society*, I (1958-59), p. 25-42.

[2] A. Feuillet, art. *Jonas*, SDB, t. 4, col. 1110-1121.

à l'arrière-plan jusqu'à être parfois complètement perdue de vue (2 Rg 19, 8-9 nous livre peut-être la clef de 19, 35, à moins que l'Ange ne désigne conventionnellement une épidémie de peste comme en 2 Sam, 24, 15 ss.) .[1]

Ce processus de développement, qui transforme littérairement les souvenirs du passé en épopée religieuse, est sensible en certaines pages particulièrement importantes de l'histoire d'Israël, par exemple dans les récits de la sortie d'Égypte. Lors du passage de la mer Rouge, l'historien Yahviste mentionne encore le « vent de Yahveh » qui refoule la mer (Ex 14, 21 *b*); mais dans le cantique d'Exode 15, ce vent est devenu le « souffle des narines » de Yahveh irrité (Ex 15, 8) et, chez le narrateur sacerdotal, il suffit que Moïse étende sa main sur la mer pour que les eaux se divisent (Ex 14, 21*a*. 26-27)[2]. Même développement pour l'histoire de la manne (comparer Nb 11, 6-8; Ex 16, 14-15; Ps 78, 24-25; Sg 16, 20; 1 Cor 10, 3; Jn 6, 31; Ap 2, 17)[3]. En de tels cas, il serait de mauvaise théologie de négliger les indications de la critique et d'appeler « miracle » au sens fort du terme ce qui ne serait que merveilleux littéraire, utilisé d'ailleurs à bon escient pour souligner la grandeur de l'événement où apparaît le « doigt de Dieu » (cf. Ex 8, 15). Le rattachement du fait à l'histoire sainte et son caractère de signe sont hors de cause : c'est à ce titre que la foi d'Israël en a gardé le souvenir (cf. Ex 14, 31 : « Israël vit la main puissante... et il crut... »). Mais *de quelle manière* est-ce un signe? et par quelle voie la puissance divine s'y manifeste-t-elle de façon sensible? C'est là une autre question[4].

Bref, il faut se souvenir que les miracles proprement dits ne sont pas les seuls signes de l'action surnaturelle de Dieu, et que le langage biblique, nourri de sève populaire et ouvert à la poésie, ne s'interdit pas de donner parfois un vêtement merveilleux aux signes divins qui jalonnent l'histoire, quelle qu'ait été leur nature exacte. Autant l'on aurait tort de suspecter *a priori* les récits où l'extraordinaire a sa part, autant il serait exagéré de les

[1] H. Haag, *La campagne de Sennacherib*, RB, 1951, p. 348-359.

[2] La distinction des sources dans Ex 14 n'est indiquée avec précision ni dans le commentaire de A. Clamer (BPC), ni dans la *Bible de Jérusalem*. Elle est d'ailleurs assez difficile. Cf. l'essai de G. Beer, *Exodus*, HAT, p. 12 et 73-79. G. Auzou (*De la servitude au service*, p. 196-202) en tire un excellent parti. Développement ultérieur du thème : Is 63, 12-13; Sg 19, 6-9 (le merveilleux poétique est de plus en plus accentué).

[3] G. Auzou, *op. cit.*, p. 223-229. Il est à noter que le Nouveau Testament se saisit de la tradition non au niveau des anciens récits du Pentateuque, mais à celui du Ps 78, 24 (cf. Jn 6, 31). Cela ne signifie pas qu'il couvre de sa garantie l'historicité des détails littéraires amplifiés au cours des âges.

[4] Dans l'article du SDB cité *supra*, p. 261, note 2, le P. Lefèvre examine la question à propos des miracles du Christ (col. 1301-1307) sans le faire suffisamment pour les récits de l'Ancien Testament.

prendre tous sans examen comme historiques, au sens moderne du terme, dans le moindre de leurs détails. Le problème qu'ils posent n'a pas de solution passe-partout; il faut juger sur pièce dans chaque cas particulier, en tenant compte des conditions concrètes dans lesquelles le souvenir en cause a été conservé et mis en forme.

2. Les signes divins dans l'histoire biblique

Ces principes généraux étant posés, il faut examiner maintenant chacune des catégories de signes qui se rencontrent dans l'Ancien Testament.

a) Les signes inscrits dans des événements hors-série [1]. — Il y a dans l'Ancien Testament des miracles proprement dits, c'est-à-dire des événements irréductibles au seul jeu des causalités naturelles et explicables seulement par une intervention directe de Dieu. Jamais, il faut le noter, ils n'ont pour fonction essentielle de renforcer le prestige personnel du thaumaturge [2]. Leur valeur de signe se reconnaît à ceci, qu'ils accréditent le message d'un envoyé divin, appuient son action religieuse, conduisent les hommes à croire en sa mission et en la Parole de Dieu dont il est porteur. Même en laissant de côté les difficiles problèmes posés par les récits de l'exode, on constate que c'est le sens général des signes accomplis par Moïse (Ex 4, 1-9. 29-31; 7 11; 14) comme, plus tard, des signes proposés par Isaïe (Is 7, 11) [3] ou des miracles d'Élie et d'Élisée (1 Rg 17, 7-24; 2 Rg 4 5). Moïse obtient des Hébreux la foi (Ex 4, 31; 14, 31) et Isaïe voudrait l'obtenir d'Achaz (cf. 7, 6); Élisée guérit Naaman « pour que l'on sache qu'il y a un prophète en Israël » (2 Rg 5, 8).

Tous les miracles ne sont d'ailleurs pas à mettre sur le même plan. On peut suivre ici saint Thomas, qui en distingue trois catégories [4]. Les uns échappent à l'explication naturelle par leur nature même *(quantum ad substantiam facti)* : ainsi la transfiguration du Christ; d'autres à cause du sujet qui en bénéficie *(quantum ad id in quo fit)* : ainsi les résurrections de morts; d'autres enfin par les circonstances qui les accompagnent ou la manière dont ils se produisent *(quantum ad modum et ordinem faciendi)* :

[1] Pour une étude moderne du problème du miracle, voir L. Monden, *Le miracle, signe du salut*, Bruges-Paris, 1960.

[2] La tendance d'un milieu populaire à embellir la physionomie d'un héros qu'il aime (qu'on se rappelle les *Fioretti* de saint François d'Assise!) se retrouve pourtant dans les *Fioretti* d'Élisée (2 Rg 4, 1—6, 7). Mais le prestige de l'homme reste entièrement au service de sa fonction de prophète (cf. 2 Rg 5, 8); cf. J. Delorme, dans A. Robert et A. Feuillet, *Introduction à la Bible*, t. 2, p. 450.

[3] Sur el sens particulier du « signe » en Is 7, 14, voir S. Porubčan, *The Word 'ôt in Isaiah 7, 14*, CBQ, 1960, p. 144-159.

[4] Ia, q. 105, art. 8; IIaIIae, q. 113, art. 10.

ainsi la pluie ordonnée par Élie, 1 Rg 18, 41-45. Cette classifisation, qui respecte l'ordre d'importance des faits, permettrait déjà de rattacher à la troisième catégorie bon nombre de miracles mentionnés dans les récits bibliques (par exemple les plaies d'Égypte). Cependant, plus d'une fois, le problème littéraire posé par les narrations oblige à suspendre le jugement et à retenir une notion assez générale de « signe », sans vouloir déterminer avec précision de quelle espèce est le signe donné.

b) Les signes discernés à l'aide des prédictions prophétiques. — Il existe en effet d'autres signes, qui se rattachent à des événements parfaitement naturels et nullement miraculeux, mais qui sont cependant discernables à cause de leur lien avec une prédiction prophétique. Leur venue n'était pas naturellement prévisible à l'aide d'une simple inférence; elle pouvait même paraître improbable; elle a pourtant été annoncée à l'avance par un envoyé divin, qui en a en même temps explicité le sens. Nous entrons ici dans le domaine des prophéties [1]. Saint Thomas y distingue trois degrés; mais seul nous intéresse ici le troisième, à savoir: la connaissance des événements contingents de l'avenir. Notons-le bien: les prophéties en question n'auraient pas de valeur sans leur accomplissement dans l'histoire, et les événements n'auraient pas de portée pour la foi sans leur rapport avec la parole du prophète. *Le signe résulte de ces deux éléments conjugués.*

Or les textes de l'Ancien Testament attestent plus d'un signe de cette sorte. Moïse annonce solennellement à Israël qu'il sera sauvé, au moment où le salut semble impossible, et effectivement le salut se produit (Ex 14, 13-14); cela seul suffirait à faire du passage de la mer Rouge un signe. Nathan annonce la mort du fils de David et de Bethsabée (2 Sam 12, 14); Isaïe, le prochain écrasement de Samarie et de Damas (Is 7, 8; 8, 4) ou le départ de Sennachérib (Is 37, 33-35); Jérémie, la captivité de Pashkhur (Jer 20, 6) et la mort de Hananiah (Jer 26, 15-17), etc... Bien que, dans tous ces cas, l'accomplissement de l'événement ressortisse au jeu des causalités naturelles, leur rapport avec la parole prophétique les charge de sens et accrédite du même coup le message donné conjointement par l'envoyé divin.

C'est dans cette catégorie que l'on rangera les catastrophes nationales advenues au peuple de Dieu à la suite des oracles comminatoires des prophètes, par exemple la ruine de Samarie et celle de Jérusalem. Or ces signes ont une portée beaucoup plus considérable que les événements où des individus étaient seuls en cause; ici, en effet, c'est le destin collectif

[1] Cf. IIaIIae, q. 171, art. 3. Voir les éclaircissements de P. Benoit, *La prophétie, Somme théologique*, édition de la Revue des Jeunes, Paris, 1947, p. 169-193.

d'Israël qui acquiert par lui-même une portée intelligible et qui suscite la réflexion des croyants.

c) Les signes discernés à l'aide de la doctrine de l'Alliance. — Les derniers signes que nous venons de mentionner, quoique rattachés à des oracles prophétiques particuliers, confinent cependant à la troisième catégorie dont nous avons maintenant à parler. En effet, des faits providentiels comme la ruine de Samarie et celle de Jérusalem ne mettent pas seulement en cause les oracles des prophètes du VIIIe ou du VIIe siècle (cf. 2 Rg 17, 7-23; 23, 26-27). Ils s'inscrivent dans des schémas de pensée plus généraux, qui sont à la base même de la religion d'Israël.

Le pacte d'alliance conclu au Sinaï comportait des clauses précises. Il établissait un rapport nécessaire entre la fidélité du peuple de Dieu et sa réussite terrestre, entre son infidélité et ses malheurs temporels. Par là Dieu révélait l'une des lois fondamentales qui devait commander tout le destin d'Israël [1]. De fait, non seulement les collecteurs des traditions anciennes tendent sans cesse à couler dans ce schéma les événements du passé lointain (comme les mésaventures de l'époque du désert : Nb 13—14; 20, 1-13; 21, 4-9, etc...). Mais des historiens plus tardifs, comme ceux de l'école deutéronomiste, s'appliquent à déceler dans toute l'histoire de l'époque des juges ou des rois les traces du même principe [2]. De la sorte, ce sont *tous* les événements qui tendent à devenir des signes, dans la mesure même où ils retentissent sur la sensibilité nationale, soit en bien, soit en mal. Ne disons pas : il y a là une schématisation outrancière de l'histoire, explicable par la théologie imparfaite de l'époque (avec sa théorie de la rétribution collective et temporelle), mais désormais périmée. En réalité, il s'agit de tout autre chose : appuyés sur la doctrine de l'alliance, les écrivains sacrés savent reconnaître dans toute l'histoire du peuple de Dieu des signes surnaturels adaptés aux besoins spirituels et à la mentalité de leur temps.

On voit par là que la notion de signe, beaucoup plus large que notre notion actuelle de miracle, comporte un double sens : un événement est un signe en tant qu'il accrédite la Parole de Dieu et conduit les hommes à la foi; il est également un signe en tant qu'il renferme une signification et contient en lui-même un message divin. En ce dernier sens, la notion d'événement-signe requiert une étude spéciale.

[1] Le fait a été mentionné *supra*, p. 223 s.

[2] J. DELORME, dans A. ROBERT et A. FEUILLET, *Introduction à la Bible*, t. 1, p. 462-464. Le fait est relevé par tous les commentateurs.

III. L'HISTOIRE ET SA SIGNIFICATION POUR LA FOI [1]

1. PRINCIPES GÉNÉRAUX

Jamais, dans les livres saints, l'histoire n'est racontée pour elle-même, pour la simple satisfaction de la curiosité. Jamais la narration des faits, qui peut d'ailleurs revêtir tant de formes variées, n'y est séparée de la réflexion théologique sur leur portée religieuse. Ne parlons pas seulement de préoccupations apologétiques; ce souci existe bien (cf. par exemple Is 48, 3-8) [2], mais il s'intègre dans une vue beaucoup plus large. Ce que les auteurs sacrés veulent mettre en lumière, et ce qui constitue l'essentiel de leur enseignement, c'est le *contenu intelligible* que Dieu a déposé dans les événements. Résultat de la Parole créatrice, chacun d'eux a la valeur d'une Parole de Dieu, adressée aux hommes qui le vivent et, après eux, à toutes les générations de l'avenir.

Certes, cette Parole demeurerait énigmatique si des interprètes inspirés n'étaient là pour la traduire en clair. Mais justement, Israël ne manque jamais d'interprètes de ce genre, pour lui dire le sens des faits dont Dieu tisse son destin. C'est, on vient de le dire, le but fondamental des historiens et des sages qui, après coup, retracent le passé et réfléchissent sur lui. C'est aussi la fonction des prophètes qui, au jour le jour, déchiffrent le langage du présent et, par avance, dévoilent celui de l'avenir [3]. Les uns et les autres prennent d'ailleurs place dans une tradition religieuse plus ancienne, dont ils ne font que rappeler et développer les données : celle de l'alliance sinaïtique, qui a déterminé dès le début de l'histoire nationale le sens profond de ses futures péripéties. Dans la perspective de cette charte religieuse, l'histoire d'Israël comporte, suivant les cas, des significations de deux sortes : elle est tantôt une expérience des dons de Dieu et de ses promesses réalisées,

[1] A. WEISER, *Glaube und Geschichte im Alten Testament*, Göttingen, 1961, p. 99-181 (reprend l'étude publiée à Stuttgart en 1931) — C. R. NORTH, *The Old Testament Interpretation of History*, Londres, 1946. — G. VON RAD, *Theologische Geschichtsschreibung im Alten Testament*, TZ, 1948, p. 161 ss.; *Theologie des A.T.s*, t. 2, p. 112-125. — R. PFEIFFER, *Faith and Facts in Biblical History*, JBL, 1951, p. 1-14. — R. RENDTORFF, *Hermeneutik des Alten Testaments als Frage nach Geschichte*, ZTK, 1960, p. 27-40. — S. AMSLER, *L'Ancien Testament dans l'Église*, p. 107-119. — J. HEMPEL, *Faktum und Gesetz in alttestamentliche Geschichtsdenken*, TLZ, 1960, 823-828.

[2] C. R. NORTH, *The « Former Things » and the « New Things » in Deutero-Isaiah*, dans *Studies in Old Testament Prophecy, Presented to T. H. Robinson*, Edimbourg, 1950, p. 111-126.

[3] H. W. WOLFF, *Das Geschichtsverständnis der alttestamentlichen Propheten*, EvTh, 1959/60, p. 218-235. Voir par exemple pour Jérémie : O. PROCKSCH, *Theol. des A.T.s*, p. 256-263. Pour les apocalypses tardives, voir M. NOTH, *Das Geschichtsverständnis des alttestamentlichen Apokalyptik*, dans *Gesammelte Studien*, p. 248-273.

tantôt une expérience des jugements de Dieu, selon le principe de rétribution temporelle attaché à l'alliance.

II. L'EXPÉRIENCE DES DONS DE DIEU ET DES PROMESSES RÉALISÉES

1. Les promesses de Dieu

Le régime institué par Dieu dans l'Ancien Testament ne comporte pas seulement des lois et des institutions, comme il a été dit précédemment. Il comporte aussi des promesses, qui en expriment le dynamisme interne en montrant vers quelles fins l'histoire d'Israël est tendue. On reviendra au chapitre suivant sur ces promesses divines, en tant qu'elles sont eschatologiques, c'est-à-dire, qu'elles ont pour objet le mystère du Christ, fin dernière du dessein de salut [1]. Mais elles ont un autre aspect : elles concernent aussi les étapes successives par lesquelles Israël doit passer pour atteindre l'époque du Nouveau Testament, et de ce point de vue, elles font corps avec l'histoire d'Israël.

a) L'objet des promesses divines. Chronologiquement, les promesses divines précèdent l'alliance sinaïtique [2], puisqu'elles ont leur point de départ à l'époque patriarcale, dès la vocation d'Abraham (Gen 12, 2-3, 7; 13, 14-17). Cependant, les narrateurs inspirés ont conscience que, dès cette époque lointaine, elles sont déjà en rapport avec le dessein d'alliance; ils soulignent ce point en rattachant leur renouvellement solennel à l'alliance que Dieu accorde au patriarche (Gen 15). A ce niveau historique, l'objet des promesses reste assez imprécis : promesse d'une postérité, d'une terre, d'une bénédiction : mais cela suffit pour esquisser les structures et la situation du futur peuple de Dieu.

En effet, au stade suivant, les mêmes promesses sont reprises sous une forme plus détaillée dans le cadre de l'alliance sinaïtique : la postérité d'Abraham, d'Isaac et de Jacob est devenue maintenant le peuple aux douze tribus (Ex 24, 4), à qui Dieu promet une fécondité considérable (Ex 23, 30), et la terre des ancêtres sera son « héritage » par droit de conquête (Ex 3, 17; 23, 30-31).

Une fois ce plan réalisé par la conquête de Canaan et le triomphe d'Israël sur ses ennemis nationaux, les promesses divines se complètent

[1] *Infra*, p. 327 ss.

[2] On sait l'importance que prendra dans la pensée de saint Paul cette priorité de la promesse sur l'institution légale. Il y verra la preuve que le dessein de salut est fondé avant tout sur une économie de promesse gratuite, non sur une économie de contrat bilatéral (Gal 3, 6-18).

par un élément nouveau : Samuel donne à la monarchie sa sanction religieuse, et l'oracle de Nathan lie à jamais la dynastie davidique au destin du peuple de Dieu (2 Sam 7, 8-16) [1].

b) Les promesses et le dessein de Dieu. — Ces promesses qui se développent avec le temps ont donc toujours un objet concret, réalisable de façon immédiate ou dans un avenir assez proche, sur le plan de l'histoire nationale; en même temps qu'elles fondent une espérance religieuse, elles constituent un programme d'action. Si leur visée finale reste ouverte à des perspectives indéfinies (cf. Gen 12, 3; 2 Sam 7, 16, etc.) [2], elles sont cependant tournées avant tout vers la période intermédiaire qui doit précéder cet avenir. Elles révèlent ainsi de façon progressive le détail du dessein providentiel; non point encore dans sa finalité ultime, qui reste voilée (ainsi : la manière dont se realisera la « bénédiction » assurée à Abraham), mais dans les étapes qui doivent la précéder : multiplication de la postérité des patriarches, formation du peuple aux douze tribus, installation dans une terre, organisation d'un état unitaire ayant un roi à sa tête... Ainsi se trouve établi un lien indissoluble entre l'histoire d'Israël, dont la ligne générale de développement est éclairée par avance, et le dessein de salut où cette histoire vient s'inscrire.

2. Le sens des événements

a) L'expérience des promesses réalisées. — Quand les événements viennent accomplir les promesses, l'expérience historique d'Israël prend une valeur d'expérience religieuse. Les événements en question démontrent en effet non seulement la solidité de la Parole divine, qui mérite créance puisqu'elle passe ainsi dans les faits, mais encore sa puissance absolue, puisqu'elle réalise infailliblement le plan qui avait été annoncé par avance. L'expérience des promesses déjà réalisées est donc capitale pour la foi : elle donne la certitude que Dieu conduit effectivement le destin terrestre de son peuple, et elle garantit que ses promesses s'accompliront jusqu'au bout. L'espérance y trouve un fondement inébranlable. Cette valeur religieuse des faits advenus en accomplissement des promesses n'est pas limitée à ceux qui les vivent. Une fois inscrits dans l'histoire, les signes divins ne s'effacent plus. Ils demeurent pour tous les siècles une source de foi et d'espoir, à laquelle s'alimente aussi bien la prédication des prophètes ou des écrivains deutéronomiques que la prière des psalmistes.

b) L'expérience des dons de Dieu. — Il y a plus; car à travers les événements ainsi advenus au cours des âges, Israël a fait l'expérience des dons

[1] On notera que ce développement des promesses suit celui des institutions nationales. Cf. *supra*, p. 221-227.

[2] On reviendra plus loin sur ce point, *infra*, p. 329 ss.

de Dieu. La multiplication des descendants d'Abraham, le salut des Israélites libérés de la servitude égyptienne, la réalisation de l'unité nationale grâce au pacte d'Alliance, l'installation en terre promise, etc... — tout cela n'était pas seulement dû à d'heureuses coïncidences historiques; encore moins aux mérites propres ou à la puissance d'Israël. C'était en réalité un don de Dieu, accordé en accomplissement de ses promesses (cf. Dt 7, 7-8; 8, 17-18). Et le principe ne vaut pas seulement pour les expériences fondamentales qui ont laissé des traces après elles sous forme d'institutions permanentes [1]. Il s'applique à mille détails de l'histoire ancienne, où la foi sait découvrir après coup les attentions délicates d'une Providence merveilleusement bonne; telles sont, par exemple, les anecdotes du désert, où l'on voit Dieu nourrir et abreuver son peuple, le tirer des dangers et le conduire vers son repos (outre les récits de l'Exode et des Nombres, cf. Ps 78 et 105; Sg 16 — 19, etc.). Or ces dons de Dieu expérimentés par Israël n'étaient pas des incidents momentanés, sans autre portée que leur utilité immédiate. Du seul fait qu'ils prenaient place dans le déroulement historique du dessein de salut, ils levaient, chacun à sa manière, un coin du voile qui en dérobe le dernier secret aux regards humains; et puisqu'ils ont concrétisés les intentions divines à un moment donné de l'histoire sainte, certains aspects du plan providentiel sont, grâce à eux, peu à peu sortis de l'ombre.

III. L'EXPÉRIENCE DES JUGEMENTS DE DIEU

1. Alliance et jugement de Dieu

Fondé pour une part sur les promesses divines, le régime de l'Ancien Testament a, d'autre part, la forme d'un contrat. Par l'alliance, Dieu s'engage en renouvelant ses promesses; mais en même temps il impose une charte, des lois, des clauses à observer, et il met Israël en face de ses responsabilités : si le peuple est fidèle, les promesses que Dieu lui a faites s'accompliront, et il sera comblé de bénédictions (Ex 23, 22-33; cf. Lev 26, 3-13; Dt 28, 1-14); si au contraire il est infidèle, les bénédictions lui seront retirées, et il subira de durs châtiments (Ex 23, 21; Lev 26, 14-43; Dt 28, 15-68). C'est l'application à la communauté entière du principe de rétribution, envisagé dans une perspective exclusivement temporelle [2]. Il en résulte une conséquence importante pour l'histoire d'Israël. En vertu d'une disposition particulière du gouvernement divin, que l'on ne pourrait pas étendre telle quelle aux autres peuples parce qu'elle ne relève pas uniquement de la Providence ordinaire, le destin d'Israël répond à la condition fondamentale

[1] *Supra*, p. 221 ss.

[2] *Supra*, p. 203 s.

énoncée dans le pacte d'Alliance. D'un côté, tout ce qu'il comporte d'heureux et de lumineux doit être compris comme un accomplissement des promesses divines, en réponse à la fidélité d'Israël. De l'autre côté, dès qu'il survient un malheur quelconque, défaite militaire aussi bien que calamité agricole, Israël doit comprendre qu'il est sous le coup d'un jugement de Dieu parce qu'il a été infidèle à l'alliance.

2. Le sens des événements

A partir de ce principe, le peuple de Dieu trouve donc des signes divins dans *toutes* les conjonctures de son histoire. Inutile de revenir sur les circonstances heureuses, dont il vient d'être question. Restent les adversités, Après tant de promesses, elles pourraient sembler déconcertantes, voire même faire douter de la fidélité de Dieu. Mais en fait, elles rappellent simplement que ces promesses sont conditionnelles et que, dans le cas présent, les conditions posées par Dieu ne sont pas réalisées. Elles acquièrent du même coup la valeur d'une expérience religieuse : elles sont l'expérimentation d'un jugement divin [1].

Effectivement, c'est sous cet angle que les anciennes traditions présentent tous les malheurs passés, ceux qui ont atteint le peuple entier comme ceux qui ont frappé les individus. On le voit notamment dans les récits exemplaires de la vie au désert (Nb 11--14; 16; 20, 1-13; 21, 4-9) ou de la conquête (Jos 7). Le même principe donne un fondement traditionnel à l'annonce du jugement divin chez les prophètes de l'époque royale (par exemple Am 2, 6-16; 4, 4-12, etc.; Os 2, 4-9; Jer 4, 5-18, etc.) Les historiens deutéronomiques en font une application rigoureuse à l'époque des Juges (Jg 2, 11-23), à la ruine de Samarie (2 Rg 17, 7-23) et à celle de Jérusalem (cf. 2 Rg 21, 10-15; 23, 26-27). On le retrouve dans les méditations historiques des psalmistes (Ps 78, 17-22. 29-37. 56-67; Ps 105; Neh 9, 16-21. 26-30, etc.).

On a donc là une seconde clef pour interpréter l'histoire d'Israël. Mais au lieu que l'expérience des dons de Dieu apportait sans cesse du nouveau, de sorte que le dessein de salut apparût progressivement sous des aspects ignorés, l'expérience des jugements divins se répète au contraire avec une monotonie lassante. La colère divine use pour châtier Israël des accidents les plus ordinaires de l'histoire, depuis les sécheresses (Jer 14 ; 1 Rg 17—18), les sauterelles (Jl 1—2) et les mauvaises récoltes (Ag 1, 6. 10-11), jusqu'aux invasions (Jer 5, 15-17, etc.) et aux catastrophes nationales. A cet égard,

[1] Sur l'idée biblique du jugement divin, voir les *Théologies de l'Ancien Testament :* O. Procksch, p. 577-581; P. van Imschoot, t. 1, p. 87-90; W. Eichrodt, t. 1, p. 309-319. — TWNT, art. Κρίνω et dérivés, t. 3, p. 920-954 (V. Herntrich, F. Büchsel, G. Bertram).

l'expérience d'Israël ne diffère pas fondamentalement de celle des autres nations. Elles aussi sont sous le coup d'un Jugement divin, qui les condamne aux calamités de toutes sortes en punition de leurs crimes (cf. Am 1, 3—2, 3, et en général les « oracles contre les nations »). Cette similitude de destin montre que le *Jugement* porte en réalité sur l'humanité pécheresse toute entière [1]; la *Colère* de Dieu se révèle sur tous les peuples solidairement (cf. Rom 1, 18 ss.), et Israël n'y échappe pas s'il participe à l'iniquité générale. Ce qui se manifeste là, c'est donc moins le dessein de salut, que le destin providentiellement réservé à un monde pécheur : l'histoire d'Israël en est, pour ainsi dire, la vivante parabole.

IV. QU'EST-CE QUE L'HISTOIRE SAINTE?

Puisque, dans l'histoire d'Israël, tout se rattache de quelque manière aux deux expériences fondamentales qu'on vient de dire (expérience des dons de Dieu ou expérience de ses jugements), il peut paraître superflu de demander encore : qu'est-ce que l'histoire sainte? quand l'expérience d'Israël a-t-elle une portée pour la foi? Tout, peut-on dire est histoire sainte, tout a une portée pour la foi. Cependant il faut s'entendre sur le sens de l'assertion. Tout ne fait pas partie de l'histoire sainte *au même titre*, soit dans l'histoire *vécue* par le peuple de Dieu, soit dans l'histoire *racontée* par les auteurs inspirés des livres saints.

1. L'histoire sainte vécue par le peuple de Dieu

En ce qui concerne l'histoire sainte *vécue* par le peuple de Dieu, sa portée religieuse est liée à l'expérience concrète que constitue chaque *événement* considéré comme un tout, ou encore chaque série d'événements enchaînés. Les diverses composantes d'un fait n'entrent en ligne de compte que dans cette perspective globale, où elles se trouvent réunies en faisceau dans l'unité vivante d'une expérience humaine. L'*événement* est ici l'unité de grandeur, et l'on se tromperait si l'on tentait de le décomposer en ses parties constituantes pour assigner à chacune d'elles une signification religieuse séparée. Prenons un exemple dans les livres de Samuel. L'histoire de l'accession de David au trône d'Israël (1 Sam 16 à 2 Sam 7) forme un ensemble qu'il ne faut pas briser. L'évocation globale qu'en fait le Ps 78, 70-72 respecte cette unité d'une expérience historique qui dépassa le plan d'une destinée individuelle — si exemplaire fût-elle — pour concerner le peuple de Dieu tout entier et prendre place dans le dessein de salut.

[1] *Supra*, p. 117 s.

Bref, pour que le sens de l'événement se dégage des éléments divers qu'il intègre et des péripéties successives qui le constituent, il faut qu'on l'envisage globalement. Sans doute, pour ceux qui le vécurent, ce visage d'ensemble n'apparut-il que peu à peu, et sa signification ne devint claire qu'au terme d'un processus assez long. Mais l'expérience historique qui a une valeur pour la foi, c'est seulement cette expérience complète, non ses morceaux épars [1]. Certes, on discerne en elle des moments privilégiés, des tournants capitaux, où les intentions divines se manifestent plus clairement. Ainsi, dans le cas de David, son onction par les anciens de Juda (2 Sam 2, 4) puis par ceux d'Israël (2 Sam 5, 1-3). Autour de ces éléments centraux s'organise une masse de péripéties plus banales au milieu desquelles le fil de l'histoire semble se perdre (ainsi les errances de David proscrit), une foule d'éléments sociologiques, juridiques, cultuels, qu'on voit évoluer sans que leur portée providentielle soit nettement aperçue... Mais finalement, quand l'*événement* a achevé de prendre tournure, quand surtout une parole de Dieu en a dévoilé le sens (cf. 2 Sam 7), tout cela concourt à lui donner la valeur qu'il conservera désormais pour la foi.

L'histoire sainte est donc partout présente; mais tout ce qu'elle entraîne dans son cours n'y occupe pas la même place. Un *événement* est un ensemble organique; ses parties composantes se rapportent de façons diverses à sa finalité providentielle. Comprendre *en quoi* il est histoire sainte, c'est comprendre avant tout son intentionalité générale, en fonction de laquelle chacun des détails acquiert un sens plus ou moins précis suivant son importance réelle.

2. L'histoire sainte racontée par les écrivains sacrés

En ce qui concerne l'histoire sainte *racontée* par les écrivains sacrés, le même principe conserve toute sa valeur. Pour que la signification religieuse des récits bibliques émerge clairement de leurs détails anecdotiques, il faut prendre avec eux du recul. C'est en fonction des ensembles que se laisse découvrir l'intention didactique des écrivains sacrés, que leur théologie prend corps, que leurs affirmations positives ressortent de façon nette. Car l'objet de leur enseignement, c'est moins la matérialité des faits, que le sens profond qu'ils recèlent; c'est l'histoire, en tant qu'elle est histoire sainte, c'est-à-dire déroulement du dessein de salut. Si donc ils accumulent,

[1] Nous avons fait précédemment une remarque analogue à propos des institutions : il faut les considérer globalement pour en découvrir le sens authentique (*supra*, p. 226). L'unité vivante d'un *événement*, c'est-à-dire, d'une expérience humaine vécue par un individu ou mieux par une collectivité, est cependant beaucoup plus difficile à cerner que celle d'une institution. Sans compter que les événements s'organisent d'eux-mêmes en séries de plus vaste amplitude, et que le sens de chacun d'eux se perçoit mieux quand on le regarde dans l'ensemble dont il fait partie.

dans leurs évocations du passé, des matériaux de toutes natures, (anecdotiques, juridiques, lyriques, etc.), il faut prendre garde qu'ils n'assignent pas à tous des fonctions identiques. Leur volonté d'enseignement ne les atteint, peut-on dire, que secondairement, en tant qu'ils prennent place dans des ensembles plus vastes et permettent, chacun à sa manière et selon sa valeur propre, de brosser le tableau complet d'une situation ou d'un fait [1].

Il faut donc tenir compte de la très grande variété que peuvent revêtir les matériaux en question — par exemple, de la très grande souplesse du genre narratif, qui ne se plie pas du tout aux canons littéraires de l'Occident moderne. Si le degré d'affirmation des auteurs bibliques dans le détail de leurs récits se mesure déjà à l'importance respective des éléments composants dans le tableau d'ensemble où ils figurent, à plus forte raison est-il encore nuancé par le caractère particulier de chacun des matériaux utilisés [2]. Si bien que l'histoire sainte, en tant que genre littéraire, n'est absolument pas un genre simple, dont l'intention didactique pourrait s'apprécier au niveau des détails anecdotiques compris de façon très matérielle. C'est

[1] Ce point est très important à noter pour comprendre avec justesse le genre « historique » dans l'Écriture. Ce que les historiens inspirés attendent des matériaux dont ils usent, ce n'est pas de leur fournir une représentation photographique des événements passés, où tous les détails soient rigoureusement exacts; c'est d'en permettre une évocation suffisante, qui puisse fournir la base d'une interprétation religieuse authentique. Les matériaux servent évidemment cette fin de façons très diverses, sans rien perdre de leurs caractères littéraires propres. D'où la diversité humaine du genre « historique » dans la Bible. Mais l'enseignement donné par les auteurs sacrés se situe, en réalité, au-delà de cette *représentation* du passé, puisqu'il en concerne avant tout l'*interprétation* religieuse. C'est pour cela qu'il peut y avoir plusieurs représentations assez différentes du même fait, soit qu'une interprétation identique se superpose à elles toutes (cf. ce qui a été dit du passage de la mer Rouge et de la manne, *supra*, p. 263), soit que la diversité des représentations indique la diversité des interprétations (par exemple, le Chroniste omet volontairement les ombres de la vie de David en raison de sa visée théologique; cf. A. ROBERT, dans SDB, t. 4, col. 15-20). On notera que l'histoire profane elle-même est obligée de prendre du recul pour rendre le passé intelligible aux lecteurs du présent. Cf. H. MARROU, *De la connaissance historique*, p. 47 s.; R. ARON, *Dimensions de la conscience historique*, p. 54 ss.

[2] Cette remarque recoupe le problème beaucoup plus général de l'*objectivité* en histoire. Certains théologiens ou apologistes actuels sont encore influencés à leur insu par la conception positiviste qu'avait élaborée le siècle dernier. Ils se représentent la connaissance objective d'un événement passé sous la même forme que la connaissance d'un *objet* dans les sciences de la nature, alors qu'il s'agit en réalité de la connaissance d'une *expérience humaine* passée. De là une confusion constante entre la *réalité* des faits sur lesquels porte le témoignage de l'Écriture et l'exactitude matérielle de tous les détails qui servent à en fournir une représentation. Comme si le caractère normatif de l'interprétation théologique donnée par l'écrivain sacré dispensait le lecteur de la Bible de critiquer scientifiquement sa représentation du passé; comme si l'inspiration divine avait par avance soumis les historiens bibliques aux règles énoncées par Langlois et Seignobos! Sur le problème général de l'objectivité en histoire, on lira avec fruit les remarques de H. MARROU, *De la connaissance historique*, p. 222-244.

un genre complexe et tout en nuances, conditionné par deux éléments capitaux : d'un côté le point de vue religieux des écrivains, qui détermine l'intention fondamentale de leurs ouvrages et les rattache à la théologie autant qu'à l'histoire; de l'autre côté, la diversité littéraire des matériaux qu'ils utilisent pour évoquer les expériences historiques du passé.

§ II. LE RÔLE DE L'HISTOIRE DE L'ANCIEN TESTAMENT DANS LE DESSEIN DE SALUT

De l'histoire de l'Ancien Testament, nous pouvons dire ce que nous disions précédemment de la Loi : elle fait partie de la pédagogie divine, elle préfigure le mystère du salut dans le Christ. Cependant, il y a des nuances sensibles dans ces deux applications parallèles du même principe général.

I. LE ROLE PÉDAGOGIQUE DE L'HISTOIRE

1. NOTIONS GÉNÉRALES

1. Le lien de la pédagogie divine et de l'histoire d'Israël

Pour commencer, nous prendrons le mot *pédagogie* au sens obvie où l'entend Gal 3, 24 : celui d'une éducation morale et religieuse comprise de manière très générale. Rappelons sur ce point les conclusions que nous avons tirées à propos de la Loi [1]. Dans l'Ancien Testament, Dieu a réalisé pour son peuple une éducation méthodique, à la fois exigeante, condescendante et progressive. S'appuyant sur des moyens imparfaits, mais anticipant aussi de plusieurs façons sur le régime du Nouveau Testament, il est parvenu à un double résultat : d'une part, il a élevé son peuple au niveau moral et religieux qui le disposait positivement à accueillir l'Évangile; d'autre part, il lui a fait prendre conscience de son besoin d'une rédemption. Dans cette présentation globale, qui prend l'Ancien Testament en bloc, plusieurs points soulignent déjà le lien de la pédagogie divine avec l'histoire d'Israël.

a) Sanctions temporelles et expérience historique. — En premier lieu, suivant les principes fondamentaux de l'alliance sinaïtique, Dieu use de sanctions temporelles pour éduquer son peuple. Or ces sanctions trouvent

[1] *Supra*, p. 196-207.

leur traduction concrète dans l'histoire d'Israël [1]; c'est en partie pour cette raison qu'elle constitue tantôt une expérimentation des dons de Dieu (gratuits, mais conditionnés par la fidélité d'Israël), tantôt une expérimentation de ses jugements (en punition de l'infidélité nationale). Ainsi l'éducation d'Israël au moyen de la Loi tire toute son efficacité pratique de l'histoire. Sans la sanction des événements, la Loi resterait sans doute lettre morte.

b) Origine historique de la Loi. — En second lieu, les préceptes et les institutions qui constituent la Loi ne peuvent eux-mêmes être séparés de l'histoire d'Israël. Leur origine ne se perd pas dans la nuit des temps; ils sont au contraire le résultat d'initiatives divines datées; l'alliance sinaïtique qui les sanctionne initialement est un fait qui commande tout le destin ultérieur d'Israël. Au cours des âges suivants, leur développement continue d'épouser le rythme des événements; les matériaux nouveaux qui s'y incorporent sont comme les fruits de cette expérience historique, qui n'est pas laissée au hasard mais dirigée par Dieu lui-même [2]. Envisagée sous cet aspect, la Loi pourrait donc être regardée sans paradoxe comme un élément constituant de l'histoire sainte. A tout le moins, elle ne peut en être dissociée, même si pour des raisons pratiques on l'étudie à part comme nous l'avons fait précédemment.

c) Caractère progressif de la pédagogie divine. — En troisième lieu, l'idée même d'une pédagogie divine progressive contient une allusion au devenir historique dans lequel elle se réalise [3]. En effet, la vie de la communauté israélite au temps de la Loi n'est pas figée tans un état immuable, fixé *ne varietur* depuis le Sinaï jusqu'à l'époque du Nouveau Testament. Elle connaît une évolution interne qui se laisse discerner à travers les livres bibliques. Elle comporte des avancées, puis des reculs, préludant à de nouveaux pas en avant, et ces péripéties d'une histoire spirituelle assez mouvementée sont toujours en connexion étroite avec la succession des faits extérieurs. Bref, le progrès d'Israël en direction de l'Évangile n'apparaît pas à l'historien comme un développement rectiligne, comme une croissance organique continue et sans rupture. C'est un jeu dialectique où deux facteurs se recoupent sans cesse : d'un côté, les attitudes d'Israël en face de Dieu, diverses et parfois contradictoires; de l'autre, les événements providentiels

[1] Saint Thomas a résumé cette donnée traditionnelle dans un texte lapidaire : « Sicut patet historias Veteris Testamenti revolventi, communis status populi semper sub Lege in prosperitate fuit quamdiu Legem observabant; et statim declinantes a praeceptis Legis divinae, in multas adversitates incidebant » (I^aII^{ae}, q. 99, art. 6, ad 3). Cf. *supra*, p. 204.

[2] Cf. *supra*, p. 179 ss., 185 s., 189-195.

[3] Cf. *supra*, p. 199 ss.

qui les sanctionnent et qui constituent soit des encouragements à la fidélité, soit des appels à la conversion [1]. Ainsi, la pédagogie divine elle-même a une histoire, qui englobe en totalité l'histoire spirituelle et l'histoire temporelle d'Israël.

2. Éducation morale et éducation théologale d'Israël

Il nous faut cependant préciser davantage la notion de pédagogie divine. En effet, ce que nous venons de rappeler à son sujet ne dépasse pas le niveau d'une éducation morale correctement comprise, c'est-à-dire dominée par une perspective religieuse : formation à la vie vertueuse, conformément aux préceptes de la Loi naturelle repris dans le Décalogue; formation à la vertu de justice, dont les dispositions juridiques de la Loi concrétisent les exigences; formation à la vertu de religion, à laquelle les réglementations cultuelles fournissent des traductions pratiques sanctionnées par Dieu lui-même [2].

Or cette éducation morale ne constitue pas toute la pédagogie divine. Dès l'Ancien Testament, la vie morale des hommes est liée à une vie théologale qui, tout imparfaite qu'elle soit par rapport à celle du Nouveau Testament, n'en comporte pas moins par anticipation les mêmes structures essentielles : foi, espérance et charité [3]. Nous avons même constaté que les préfigurations du mystère du Christ contenues dans les institutions légales avaient un rapport étroit avec cette vie théologale, qu'elles étaient précisément destinées à lui servir de support concret et à l'éduquer [4]. C'est là une amorce du problème qui va maintenant nous retenir. En effet, comment Dieu fait-il l'éducation théologale de son peuple? Assurément, c'est avant

[1] Pour une certaine philosophie d'inspiration hégélienne, l'évolution religieuse d'Israël s'expliquerait entièrement par la conjonction de deux facteurs. Un facteur purement immanent : la conscience religieuse d'Israël, ou plutôt l'*Esprit* humain prenant conscience de lui-même et de certaines de ses valeurs en ce peuple singulier. Un facteur purement extérieur : les événements historiques, dont la combinaison a directement permis ou même créé cette prise de conscience. Cette vue des choses est sensible, par exemple, dans la préface que H. Berr a donnée au livre de A. Lods, *Israël des origines au milieu du VIIIe siècle* (cf. p. xii-xvi); depuis quelques décades, elle a fait l'objet d'une critique serrée, cf. G. E. Wright, *The Old Testament against Its Environment*, p. 11-16. En réaction contre cette interprétation des faits, certains apologistes maladroits, qui subodorent l'évolutionnisme partout, minimisent à l'excès l'évolution d'Israël elle-même, ou du moins le rôle capital des événements dans son processus. Or, s'il est exact que l'évolution d'Israël ne se fait pas au hasard des conjonctures historiques, mais qu'elle a pour guide constant la Parole divine transmise par les « prophètes », il n'est pas moins vrai que les événements sont, eux aussi, autant de « paroles de Dieu » en actes. L'évolution d'Israël au cours des âges, toute entière axée sur le Nouveau Testament, n'est que le résultat de cette pédagogie divine par la Parole et par les faits. A ce titre, elle a sa place en théologie chrétienne.

[2] *Supra*, p. 175 ss., 178 s., 183 s.

[3] *Supra*, p. 131, 201-206.

[4] *Supra*, p. 246 s.

tout au moyen de sa Parole : celle-ci suscite, affermit et développe dans les cœurs, en tant que révélation, la foi, en tant que promesse, l'espérance, en tant que règle de vie, la charité [1]. Mais quel résultat la Parole obtiendrait-elle sans son lien avec des événements qui l'appuient et lui servent de signes ? Nous entrevoyons ici sous son aspect le plus profond le rôle de l'histoire dans la pédagogie divine. Il concerne essentiellement l'éducation théologale du peuple de Dieu (quoique l'histoire ait aussi un rôle dans son éducation morale), de même que le rôle pédagogique de la Loi concernait avant tout son éducation morale (quoique les institutions eussent déjà rapport à son éducation théologale). Après avoir soumis l'éducation morale d'Israël à un examen systématique en étudiant la Loi, il nous faut maintenant regarder de plus près son éducation théologale.

2. EXPÉRIENCE HISTORIQUE ET ÉDUCATION THÉOLOGALE

1. Éducation de la foi

a) L'histoire et l'éveil de la foi. — Dieu utilise l'expérience historique de son peuple pour faire l'éducation de sa foi. Pour nous en rendre compte, nous considérerons d'abord cette foi sous son aspect existentiel, comme attitude religieuse. Nous l'avons déjà dit [2], dès l'Ancien Testament, elle n'est pas un sentiment quelconque fondé sur des motivations irrationelles. Elle est une réponse à la Parole de Dieu, qui révèle à l'homme le mystère de son action et de son être. Or pour éveiller dans les cœurs cette attitude spirituelle, fort différente de celle qu'on observe dans les religions d'alentour mais fondamentalement identique à la nôtre, Dieu utilise l'histoire à un double titre. Tout d'abord, sa Parole arrive à l'homme par l'intermédiaire de personnages historiques, qui sont ses envoyés, et qui s'insèrent dans la vie de son peuple en y jouant un rôle actif (les prophètes, au sens large du terme) [3]. De cette façon, la Parole est elle-même un fait d'histoire, un événement daté, en connexion étroite avec tous les autres. Ensuite, les signes qui l'accréditent et qui montrent son origine divine sont également d'ordre historique : comme nous l'avons vu, ce sont les événements même qui constituent la trame du destin d'Israël [4]. Ainsi l'histoire joue un rôle essentiel dans l'éveil de la foi tout au long de l'Ancien Testament.

b) L'histoire et l'objet de la foi. — A la foi de son peuple, Dieu révèle progressivement son objet ; car la foi n'est pas seulement une *attitude* spiri-

[1] *Supra*, p. 128-134.
[2] *Supra*, p. 142 s.
[3] *Supra*, p. 126-128.
[4] *Supra*, p. 263 ss.

tuelle de l'homme devant Dieu : elle comporte une *connaissance* des mystères divins [1]. Ici encore, deux éléments se recoupent pour communiquer cette connaissance : la Parole des envoyés divins et les événements de l'histoire. En effet, Dieu ne se révèle pas de façon abstraite, grâce aux raisonnements des penseurs. Il manifeste les secrets intimes de son être par l'action concrète qu'il déploie ici-bas en vue du salut des hommes : c'est à travers le Dieu qui agit que la foi apprend à connaître Celui qui est [2]. L'histoire d'Israël n'est pas autre chose que la réalisation progressive de son dessein de salut, en marche vers sa consommation finale ; elle est ainsi une expérimentation de ses voies, où son être même se découvre comme dans un miroir. Pour Israël, Dieu n'est donc plus seulement le « créateur du ciel et de la terre » (Gen 14, 19), conception qui n'était pas totalement inconnue des religions voisines [3]. Il est le « Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob » (Ex 3, 15), le Dieu qui s'est manifesté historiquement, le Dieu qui est maître de l'histoire et qui y déploie sa puissance. Il est celui qui appelle (Gen 12, 1 ; Ex 3, 4 ss. ; 19, 5-6, etc.), celui qui sauve (Ex 4, 7-8 ; 14, 30-31), celui qui donne son alliance (Gen 15 ; Ex 24, 8), celui qui impose sa Loi (Ex 20, 1-17), celui qui punit le péché et récompense la fidélité... Toutes ces certitudes ont pour appui les expériences concrètes à partir desquelles Israël a pu se faire une juste idée de ce qu'est Dieu, de ses dispositions intimes, de la situation où toute créature se trouve en face de lui. Il est apparu ainsi comme « le Dieu de tendresse et de pitié, lent à la colère, riche en grâce et en fidélité » (Ex 34, 7-8), mais aussi comme le Dieu saint, qui exige des hommes d'être saints comme lui s'ils veulent l'aborder (cf. Lev 11, 44-45 ; 19, 2 ; Is 6, 3-4) [4].

Telle est dans l'Ancien Testament la pédagogie de la foi, fondée sur une expérience historique dont la Parole des inspirés éclaire la signification profonde. A partir de là, les deux mystères essentiels dessinent de plus en plus fermement leurs contours. D'une part, le mystère du dessein de salut :

[1] Nous avons examiné précédemment le problème que pose l'*objet* de la foi dans l'Ancien Testament (*supra*, p. 143-151). Dès le début, cet objet est déjà le mystère du Christ ; mais il ne sera explicitement révélé comme tel qu'au terme de l'histoire de l'Ancien Testament.

[2] G. E. Wright, *God Who Acts*, p. 42 ss. — W. Eichrodt, *Offenbarung und Geschichte im Alten Testamen*, TZ, 1948, p. 321-331. — H. H. Rowley, *The Faith of Israel*, p. 40 ss.

[3] M. H. Pope, *El in the Ugaritic Texts*, Leiden, 1955, p. 49-54.

[4] Dans les *Théologies de l'Ancien Testament*, cet aspect du Dieu vivant qui révèle concrètement son être à travers son action est diversement mis en évidence : assez peu chez P. van Imschoot (t. 1, p. 6-90), dont les cadres de pensée restent trop proches de la théologie scolastique ; encore moins, et pour la même raison, chez P. Heinisch (en trad. italienne, Turin-Rome, 1950, p. 31-109) ; beaucoup mieux chez W. Eichrodt (t. 1, p. 130-189), T. C. Vriezen p. 104-168, G. von Rad (tout au long du livre).

bien que son terme doive demeurer caché jusqu'à ce qu'il entre dans le champ de l'expérience humaine, on voit déjà s'ébaucher ses dispositions fondamentales. D'autre part, le mystère intime de Dieu lui-même : bien que le fond de son être se dérobe dans un mystère impénétrable (cf. Ex 33, 23; 1 Rg 19, 11; Is 6, 5), il se révèle comme le Dieu personnel, constamment présent à l'homme, constamment agissant dans une création dont il est le maître exclusif. Tout incomplète que soit cette révélation dans son expression notionelle, elle n'en concerne pas moins le même objet auquel s'attache maintenant la foi chrétienne (s'il est permis de parler de Dieu comme d'un objet?) [1]. Posant des pierres d'attente en vue de l'avenir, elle reste ouverte à la révélation finale que Dieu fera de lui-même quand il enverra ici-bas son Fils, qui est son Verbe (Jn 1, 9-18), et quand la mort en croix du Verbe fait chair puis sa résurrection d'entre les morts dévoileront en plénitude le dessein de salut en le consommant dans un fait d'histoire. Alors la pédagogie divine atteindra sa dernière étape, sans que ses moyens essentiels soient changés.

2. *Éducation de l'espérance*

a) L'histoire et l'éveil de l'espérance. — On peut dire pour l'éducation de l'espérance la même chose que pour celle de la foi. L'espérance du peuple de Dieu est une réponse à la Parole de Dieu en tant que promesse de salut. Elle découle ainsi directement de la foi, dont souvent le langage biblique ne la distingue pas formellement : ainsi la *foi* d'Abraham (Gen 15, 6) implique évidemment l'espérance puisqu'elle porte sur une promesse (Gen 15, 1. 4-5) [2].

Or comme la foi, l'espérance a, dans son éveil même, un double lien avec l'histoire. D'une part, les promesses divines sont, comme toutes les Paroles des envoyés divins, des événements datés. D'autre part, les signes qui les accréditent et qui donnent à l'espérance une base quasi expérimentale sont, eux aussi, d'ordre historique : ce sont essentiellement les faits qui accomplissent des promesses plus anciennes [3]. Puisque Dieu a déjà exécuté en partie ce qu'il avait promis d'accomplir dans le destin de son peuple — soit en bien comme l'installation en Canaan, soit en mal comme la ruine de Jérusalem —, n'est-ce pas le signe que sa Parole créatrice gouverne souverainement l'histoire et y réalise fidèlement tous ses desseins (cf. Is 55, 10-11)? Dès lors, *tout* ce qu'il a promis finira sûrement par advenir; l'accomplissement effectif de certaines promesses ou de certaines menaces garantit

[1] *Supra*, p. 145-150.

[2] Cf. TWNT, art. Πιστεύω *et dér.*, A.T., t. 6, 182-197 (A. Weiser).

[3] *Supra*, p. 268 s.

l'accomplissement à venir de toutes les promesses (cf. Is 42, 9; 48, 3-8). Le même Dieu qui s'est révélé dans le passé comme sauveur, comme tout-puissant et secourable, comme miséricordieux et fidèle, le demeure actuellement et le restera à jamais pour les siens. Aussi la confiance en lui, l'assurance fondée sur sa Parole, s'imposent-elles à quiconque croit (cf. Ps 121; 124; 130, 5-8, etc.). Espérance inconditionnée, mais qui n'est pas pour autant une simple attitude émotionnelle sans base concrète, puisque toute l'histoire du peuple de Dieu lui donne de solides assises.

b. *L'histoire et l'objet de l'espérance.* — C'est aussi à partir de l'expérience historique que l'espérance d'Israël cerne de plus en plus étroitement son objet. Cet objet, c'est, d'une manière générale, le salut. Or l'histoire du peuple de Dieu n'est qu'un long cheminement vers ce salut. Le dessein de salut ne la concerne donc pas seulement de façon lointaine, comme il concerne aussi l'histoire de tous les autres peuples : *il en constitue la substance même* [1]. Certes, au départ, ce salut est encore conçu en termes assez vagues : Dieu a promis une bénédiction, une postérité nombreuse, le bonheur dans une terre (Gen 12, 2-3, 7; 13, 14-16, etc.). Cependant, dès ce moment, le tableau entrevu se détache par contraste sur un fond d'expérience humaine qui lui donne tout son relief : l'expérience du malheur, de l'extinction des races, etc... sentis comme les signes de la malédiction de Dieu. Ainsi, la promesse est en rapport étroit avec la condition historique de l'homme, dont elle annonce par avance une modification radicale.

Au cours des temps, son objet se précise peu à peu [2]. Sans doute est-ce encore le résultat de la Parole de Dieu; mais les thèmes nouveaux dont celle-ci se charge conservent toujours la même densité humaine. Ils restent en connexion avec l'expérience historique d'Israël, puisque aussi bien *c'est en réalisant par étapes son dessein de salut dans le destin de son peuple que Dieu manifeste ses intentions secrètes.* Tel est, peut-on dire, le mécanisme de la révélation. L'histoire, de ce point de vue, est instructive à un double titre. D'une part, elle comporte une expérience de la condition misérable à laquelle Dieu veut arracher les hommes : expérience de la souffrance et du malheur sous toutes leurs formes (maladies et calamités agricoles, guerres et invasions, captivités et esclavages); expérience du péché, qui est la cause profonde de tous ces maux parce qu'il coupe l'homme de Dieu. D'autre part, elle comporte une expérience des dons de Dieu qui, pour n'être pas encore ce salut définitif et total auquel l'homme peut rêver en prolongeant les promesses divines par l'immensité de ses désirs, n'en constituent pas moins comme des

[1] F. Baumgärtel, *Das alttestamentliche Geschehen als heilsgeschichtliches Geschehen*, dans *Geschichte und A.T. (Festschrift A.Alt)*, Tübingen, 1955, p. 13-29.

[2] Nous étudierons au chapitre 6 ce développement des promesses eschatologiques et de l'espérance qui s'appuie sur elles. *Infra*, p. 327 ss.

fragments ou des ébauches suggestives qui permettent d'augurer ce qu'il sera : expérience des délivrances nationales (notamment celle de l'exode); expérience du bonheur en terre promise, etc... De même qu'en faisant l'expérience de la misère humaine, Israël apprenait concrètement de quel état Dieu veut sauver les hommes, de même il apprend par son histoire vers quel état il veut les conduire en les sauvant. C'est pourquoi, comme nous le verrons plus loin en détail, les promesses eschatologiques des prophètes transposent dans l'avenir l'expérience historique passée pour décrire le salut final [1].

Et sans doute la conception du salut qui résulte de cette double expérience est-elle toujours imparfaite, parcellaire, incomplète, en dépit des approfondissements qu'on y remarque au cours des âges. Mais c'est justement pour rester ouverte à la révélation dernière où l'espérance humaine découvrira pleinement son objet : celle qui viendra par la croix et la résurrection de Jésus. La condition de l'homme pécheur achèvera d'apparaître en sa réalité tragique quand le Fils de Dieu « mourra pour sauver les pécheurs » (1 Tim 1, 15); alors l'événement de la croix manifestera pleinement la misère des fils d'Adam (cf. Rom 5). Quant au salut, objet dernier des promesses, il apparaîtra dans ses dimensions véritables lorsque le Fils de Dieu ressuscitera d'entre les morts pour nous donner part à sa vie; l'événement de la résurrection manifestera pleinement la gloire des fils de Dieu qui nous est destinée (Rom 8, 11. 17. 29-30). Ainsi s'achèvera la pédagogie divine de l'espérance, liée d'un bout à l'autre à une expérience historique ayant une valeur d'expérience de foi.

3. Éducation de la charité

L'Ancien Testament, nous l'avons vu, n'a pas ignoré la motivation de l'amour à côté de celle de la crainte [2]. Sous cet angle, il anticipait sur l'Évangile, puisque la morale qu'inculquait sa Loi était déjà, pour une part, une morale de la charité. Nous devons maintenant examiner de plus près les moyens par lesquels, sous l'ancienne alliance, Dieu a réalisé pour son peuple l'éducation de cette charité surnaturelle. De nouveau l'expérience historique d'Israël, expliquée en sa signification profonde par la parole prophétique, va apparaître comme le facteur essentiel, soit pour éveiller dans les cœurs un amour reconnaissant envers Dieu, soit pour les retourner vers lui par un amour repentant.

a) La charité comme amour reconnaissant. — « Ce n'est pas nous qui avons aimé Dieu, c'est lui qui nous a aimé le premier » (1 Jn 4, 10). Cela

[1] *Infra*, p. 363 ss.

[2] *Supra*, p. 203.

est vrai dès l'Ancien Testament. Ce qui éveille l'amour d'Israël envers son Dieu, c'est en effet l'expérience de l'amour prévenant dont Dieu l'a d'abord entouré [1]. Ici entre en jeu tout un aspect de son histoire, celui qui est une expérience des dons divins. Dons gratuits, qu'Israël ne méritait ni par ses hauts-faits, ni par sa puissance, ni par sa fidélité, ni par rien qui le distinguât des autres nations. La vocation des ancêtres, la mise à part du peuple choisi, sa délivrance, son introduction en terre promise : autant de marques d'un amour sans autre motivation que lui-même, comme le rappellent avec insistance le Deutéronome (Dt 7, 7-8; cf. 10, 21-22; 11, 2-7, etc.) et les prophètes (Am 2, 6-12; Os 11, 1-4; Is 5, 1-4; Jer 2, 2. 6-7; 31, 3; Ez 16, 1-14...). En prolongement de cette expérience des dons divins de Dieu, le pacte d'alliance qui donne son sens à la vie nationale apparaît comme tout autre chose qu'un contrat, créant un lien de nature juridique : il se situe sur un plan affectif, il implique de la part de Dieu quelque mystérieuse communication de lui-même — telle celle du père ou de la mère envers l'enfant, de l'époux envers l'épouse [2]. Bref, par l'alliance et par les dons qui s'y rattachent, Israël a connu expérimentalement Yahveh comme le *Dieu qui aime.*

Si Dieu faisait ainsi le premier pas, c'était pour inciter son peuple à le payer de retour [3]. Amour reconnaissant, motivé par les largesses divines, qui doit capter toutes les forces de l'être : « Tu aimeras Yahveh ton Dieu de tout ton cœur, de toute ton âme et de tout ton pouvoir » (Dt 6, 5). Cet amour doit demeurer présent à l'intérieur même de la crainte de Dieu et de son service (cf. Dt 6, 13); il doit nuancer toutes les attitudes religieuses d'Israël car, à l'égard de Yahveh, le peuple n'est plus seulement en position de serviteur, mais de fils et d'épouse [4]. En définissant de la sorte les rapports d'Israël avec Dieu, le Deutéronome et les prophètes laissent entendre qu'au-dessus de la fidélité morale à la loi divine et de la fidélité religieuse au culte du Dieu unique, il existe une fidélité d'un autre ordre, une fidélité affective qui doit servir de fondement à l'une et à l'autre, une fidélité d'amour répondant à l'amour prévenant de Dieu.

Il reste vrai que cet amour doit se traduire par autre chose que par des effusions sentimentales. Son critère d'authenticité, c'est l'acceptation

[1] Sur cette révélation de l'amour de Dieu dans l'Ancien Testament, voir les *Théologies de l'Ancien Testament :* W. EICHRODT, t. 1, p. 162-168; P. VAN IMSCHOOT t. 1, p. 80-85.

[2] Sur l'amour de Dieu comme amour conjugal et comme amour paternel, cf. P. VAN IMSCHOOT, *ibid.*, p. 81-83.

[3] C. WIÉNER, *Recherche sur l'amour pour Dieu dans l'Ancien Testament*, Paris, 1957.

[4] G. A. F. KNIGHT, *A Christian Theology of the Old Testament*, p. 169-174, 177-184.

de la Parole de Dieu comme règle de vie (cf. Dt 6, 6; 11, 1), soit dans l'ordre de la morale, soit dans celui du culte [1]. Mais, encore une fois, la fidélité morale et religieuse doit être assumée par une intentionalité plus haute, d'ordre proprement théologal.

b) La charité comme amour repentant. — En fait, cet amour envers Dieu, que devait éveiller l'expérience de son amour prévenant, n'est pas demeuré en Israël une règle de conduite constante. Israël a fait aussi l'expérience du péché; en se détournant des commandements, il a manqué à la fidélité morale et religieuse qui eût dû être la traduction concrète de son amour [2]. Il a manqué à l'amour lui-même, comme font une femme adultère ou un enfant prodigue (Os 2, 4. 7-10; 11, 2; Is 1, 2; Jer 3, 19-20; Ez 16, 16 ss., etc.). Mais il n'importe! Partant de cette situation de fait, Dieu veut poursuivre au milieu des contradictions l'éducation de l'amour qu'il avait commencée en comblant Israël de ses dons, et qui s'avère si difficile. Il va donc réveiller la fidélité dans le cœur du peuple pécheur. L'expérience des jugements divins exécutés dans l'histoire jouera ici un rôle essentiel pour appuyer la parole prophétique. En effet, ces jugements ne devront pas être compris seulement comme des vengeances du Dieu jaloux, maître sévère qui punit ses serviteurs infidèles. Ce sont les avertissements et les corrections du père méprisé et de l'époux trahi, qui veut ramener à lui le cœur de ses enfants coupables et de son épouse adultère. Ainsi le message de conversion, fondamental chez tous les prophètes [3], n'a pas pour unique leit-motiv les droits du Dieu saint violés par le péché humain; il prend également la forme d'un appel pathétique à l'amour repentant, à qui le pardon divin est assuré par avance (cf. Os 2, 9-10; Jer 3, 11-13; Mic 6, 3-5). Des pécheurs convertis, Dieu attend mieux encore que la fidélité morale et religieuse: un amour nouveau, humble mais fervent, qui en soutiendra les pratiques (cf. Mic 6, 6-8).

Cette double initiation à l'amour reconnaissant et à l'amour repentant couronne, dans l'Ancien Testament, toute l'éducation théologale du peuple de Dieu. Pas plus que dans le cas de la foi et de l'espérance, la charité ne s'y voit définie avec précision dans sa nature profonde; mais Israël apprend à en faire les actes [4]. Pour aller plus loin, il faudra que la révélation de l'amour de Dieu envers les hommes se réalise en plénitude par l'envoi du Fils de Dieu dans le monde et sa mort sur la croix (cf. 1 Jn 4, 9-10). La péda-

[1] C. Wiéner, *op. cit.*, p. 41 ss.

[2] Sur la conception du péché dans l'A.T., cf. O. Procksch, *Théologie des A.T.s*, p. 632-642. — P. Grelot, *Théologie biblique du péché*, dans *supplément à la Vie spirituelle*, 1962, p. 204-221.

[3] Cf. TWNT, art. Μετανοέω, t. 4, p. 980-985 (E. Würthwein).

[4] Sur la conception de l'amour religieux dans l'A.T., cf. TWNT, art. 'Αγαπάω t. 1, p. 26-34 (G. Quell).

gogie divine est tendue vers ce terme. L'expérience historique d'Israël, expérimentation concrète de l'amour divin, avec ses prévenances et ses largesses, ses jalousies et ses pardons, prépare directement l'expérience suprême dans laquelle « nous avons connu l'amour » (1 Jn 3, 16), si bien que désormais nous pouvons « croire en lui » (1 Jn 4, 6).

III. ÉDUCATION THÉOLOGALE ET VIE DANS LE MYSTÈRE DU CHRIST

En recourant à la métaphore du pédagogue pour caractériser le rôle de la Loi ancienne dans le dessein de Dieu, saint Paul la prenait nettement sous un jour péjoratif, puisqu'il opposait la servitude de la Loi et de la lettre à la liberté de la grâce et de l'esprit [1]. Aussi bien n'avait-il nullement en vue l'éducation théologale d'Israël et, dans sa définition du régime de la Loi, il faisait abstraction de tout ce qui, pour nos pères dans la foi, constituait déjà une anticipation du régime de grâce [2]. Au contraire, c'est cette anticipation que nous avons en vue quand nous disons que Dieu, par sa Parole qu'appuyaient les événements de l'histoire israélite, a éveillé son peuple à une vie de foi, d'espérance et de charité. Le régime de la Loi n'est plus en cause, bien qu'historiquement il ne soit pas encore dépassé; c'est le mystère du Christ qui laisse maintenant apercevoir sa présence secrète [3] : avant même qu'il se consomme ici-bas dans un fait, Dieu veut accoutumer son peuple à vivre en lui. Il n'y a plus là une éducation négative qui empêche de mal faire, fût-ce par contrainte. Il s'agit d'une éducation positive : celle-là même que donne l'Esprit, celle par laquelle le Père révèle son Fils aux hommes et les attire intérieurement vers lui (cf. Mt 11, 27; 16, 17; Jn 6, 44-45) [4].

[1] Voir Gal 3, 23-25; 4, 1-7. Cf. le commentaire du P. LAGRANGE, *Épître aux Galates*, p. 90 : « Le terme de pédagogie risque de mettre ici sur une fausse voie. On pourrait penser à un enseignement progressif, conduisant peu à peu à des vérités de plus en plus hautes, et développant de plus en plus l'effort moral. C'était déjà le sens de *paidagôgia* en grec. Ce dessein fut en effet réalisé par Dieu dans l'histoire d'Israël, et si Paul avait parlé de toute l'Écriture, il eût pu dire qu'elle avait réellement et positivement préparé les âmes au Christ. Mais il ne parle ici que de la Loi, et il ne peut avoir oublié ni qu'elle développe les transgressions (3, 19), ni qu'elle est une sorte de geôlier (3, 23) ».

[2] *Supra*, p. 201 s.

[3] La doctrine est classique : le régime de la loi de nature, le régime de la loi ancienne et le régime de grâce sont des états historiques, auxquel est soumis le genre humain dans la succession des temps; mais ce sont aussi des situations religieuses entre lesquelles les hommes se partagent, quel que soit le temps où ils vivent. Au temps de la Loi, certains hommes étaient déjà sous le régime de la grâce; mais maintenant, au temps de la grâce, l'histoire intérieure d'un homme le fait passer par ces trois situations successives. Cf. THOMASSIN, *De adventu Christi*, 2, 3-6 (voir notamment le texte de saint AUGUSTIN, *Enchiridion*, 117-118 [PL, 40, 287] cité en 2, 5).

[4] THOMASSIN, *De adventu Christi*, 12. Dans ce chapitre, l'auteur s'efforce de montrer que l'Ancien Testament tout entier a pour objet la charité, qui est le Christ.

Cette éducation spirituelle caractérisera le temps de l'Église, où l'Esprit sera justement envoyé afin de l'accomplir (cf. Jn 14, 26; 16, 13-15; Rom 8, 15). Elle commence de façon plus cachée dès le temps d'Israël. Elle n'est pas l'affaire de la Loi, bien que la Loi ait pour but de permettre à Dieu de la réaliser. Elle est l'affaire de la Parole divine, en tant que dirigeant l'histoire comme Parole créatrice, et en tant qu'expliquant son sens comme Parole intelligible. Elle est, tout au fond, l'affaire du Verbe de Dieu lui-même : il ne s'est pas encore révélé en personne en faisant son entrée ici-bas, mais il est déjà à l'œuvre pour préparer positivement son incarnation. C'est pour cela que les événements ont cette densité religieuse qui leur permet de nourrir la foi, l'espérance et la charité des hommes. Chacun d'eux esquisse et, pour ainsi dire, contient en germe, l'Événement par excellence qui réalisera le salut. Nous allons retrouver ce point capital en examinant la portée figurative de l'histoire dans l'Ancien Testament.

II. LA PORTÉE FIGURATIVE DE L'HISTOIRE

Parlant des événements de l'exode et du désert, saint Paul explique : « Ces choses sont arrivées comme des figures qui nous concernaient » (τύποι ἡμῶν, 1 Cor 10, 6); « ces choses leur advenaient figurativement (τυπικῶς) et elles ont été écrites pour nous instruire, nous qui touchons à la fin des temps » (1 Cor 10, 11). C'est poser là un principe fort clair : tout comme les institutions légales de l'Ancien Testament, les événements de son histoire avaient une portée prophétique par rapport au mystère du Christ, qui est advenu à la « fin des temps » et où nous sommes introduits par les sacrements chrétiens [1]. Le moment est venu de parachever notre étude des préfigurations bibliques. A vrai dire, les conclusions tirées à propos des institutions figuratives ont déjà déblayé le terrain. Nous savons que les préfigurations se distinguent de l'exemplarisme commun aux religions antiques et à l'hellénisme alexandrin, en ce qu'elles sont intimement liées à la perspective historique du dessein de salut [2]. Ce fait va devenir plus clair encore, maintenant que nous envisageons l'Ancien Testament non plus

[1] On sait que, dans les deux passages, les traducteurs hésitent sur le sens précis de *typos* : exemples ou figures ? L'idée d'un exemplarisme moral découlant des faits de l'exode et du désert est évidemment à l'arrière-plan du passage (10, 11 le dit de façon explicite). Mais cet exemplarisme moral se fonde sur une préfiguration inscrite dans l'expérience historique d'Israël. Il n'y a pas seulement parallélisme de deux situations existentielles — celle d'Israël et la nôtre. Il y a analogie, à deux plans différents, entre deux expériences de foi. Cf. G. MARTELET, *Sacrements, figures et exhortations en 1 Cor 10, 1-11*, RSR, 1956, p. 323-359 et 515-559 (repris dans *Figures et parénèses sacramentelles*, Paris, 1957).

[2] *Supra*, p. 214-216.

sous son aspect statique (les institutions), mais sous son aspect dynamique (les événements qui constituent la trame de son histoire).

I. PRÉFIGURATION ET HISTOIRE SAINTE

A. *Histoire et symbole dans les religions anciennes*

Comme nous l'avons fait précédemment [1], nous pouvons reprendre pour point de départ de notre étude le symbolisme exemplariste dont usaient les religions de l'ancien Orient, avec sa double application dans la représentation du monde divin et dans le culte. En effet, un tel symbolisme ne concerne pas seulement les institutions humaines — soit les institutions sociales, ces images plus ou moins déficientes d'un exemplaire céleste existant dans le monde des dieux, soit les institutions cultuelles, qui s'efforcent de reproduire aussi parfaitement que possible cet exemplaire pour en assurer ici-bas la présence. Les institutions ne sont qu'un cadre figé dans lequel se déroule dynamiquement l'*agir* humain, avec sa dimension propre qui est le temps. Aussi bien, la pensée religieuse des anciens recourt-elle encore aux ressources du symbolisme exemplariste pour donner un sens à cet autre aspect de notre monde : d'une part, elle élabore une mythologie qui retrace l'*agir* des dieux; d'autre part, elle reproduit cet *agir* mythique dans les rites qui permettent à l'homme de s'y unir.

a) Mythologie et histoire sacrée [2]. — Les dieux ne sont pas des principes inertes. Pour évoquer leur activité, l'imagination mythopoiétique cherche naturellement un point de départ en tout ce qui *se déroule* ici-bas dans le temps. Cependant, le déroulement des choses relève de deux domaines tout à fait hétérogènes qu'il est nécessaire ici de distinguer. D'un côté, on a les cycles cosmiques, ramenant à intervalles réguliers les mêmes phénomènes « hiérophaniques » où l'on croit déceler la présence de forces divines : révolution annuelle de la terre et des astres, cycle saisonnier auquel sont liées la fertilité du sol et la fécondité des troupeaux, révolution mensuelle de la lune, cycle journalier de la lumière et de la nuit... Le temps que rythment ces cycles est un temps mathématique, jalonné de façon prévisible par les mêmes manifestations des puissances sacrées qui se partagent le gouvernement du Cosmos. Sa régularité même fournit la meilleure image du monde des dieux immortels, immuables par nature, à l'inverse

[1] *Supra*, p. 210 ss.

[2] Ce problème a déjà été abordé de façon succincte, *supra*, p. 113 s. Voir M. ELIADE, *Traité d'histoire des religions*, p. 332-372 (Le temps sacré et le mythe de l'éternel recommencement. Morphologie et fonction des mythes); *Le mythe de l'éternel retour*, p. 38 ss. — J. HENNINGER, art. *Mythe (en ethnologie)*, SDB, t. 6, col. 225-246.

de l'homme sujet au changement. De ce fait, le temps cyclique passe pour être la reproduction la plus parfaite du temps des dieux, et ce qui s'y déroule est considéré comme le reflet le plus exact de ce que doit être l'*agir* des dieux.

Mais d'un autre côté, il se rencontre aussi des événements qui n'obéissent nullement à ce rythme parfait : ce sont les faits de l'histoire humaine. Assurément, ils sont bien en quelque façon des imitations de l'*agir* divin, sinon ils n'auraient ni consistance, ni existence. Mais pour retrouver un modèle céleste derrière ces imitations moins parfaites, pour découvrir ainsi une signification sacrée dans l'*agir* humain, il faut faire abstraction de tout ce que les événements historiques comportent d'irrégulier et de capricieux. C'est pourquoi la pensée religieuse des anciens ne s'intéresse aucunement à ce qu'ils ont de singulier, de nouveau, d'irréductible en leurs enchaînements spontanés; elle cherche au contraire à les ramener à des patrons fixes, susceptibles de reproductions multiples. Plus les faits se rapprochent de ces archétypes, reconstruits idéalement à partir de multiples expériences historiques, et plus ils lui paraissent posséder d'intelligibilité et même d'être [1]. Par exemple, toutes les guerres se modèlent sur la même guerre mythique qui, en faisant triompher dans la société divine le dieu qui en possède la régence, y assura définitivement le triomphe de l'ordre sur le désordre; guerres intestines ou guerres étrangères, elles se ramènent à cet unique canon, dont elles tiennent leur sens profond parce qu'elles en sont les imitations et les participations. Que le roi de Babylone vainque une révolte de ses sujets ou un assaut des peuples rivaux, ils reproduit et actualise le geste de Mardouk son dieu triomphant de Tiamat, et il assure ainsi l'existence d'un ordre sacré dans le domaine terrestre dont il a reçu la régence [2]. Remarquons-le, un tel mythe n'est pas simplement une explication imagée de l'origine du monde et de la vie sociale, mêlée à une théologie tâtonnante [3]. Il est plus et mieux que cela : il exprime une réalité religieuse vécue, puisque la vie de la société humaine y devient une vraie participation à la vie du monde divin [4]. Mais du même coup, la vie sociale voit s'atrophier

[1] M. ELIADE, *Le mythe de l'éternel retour*, p. 63-80. « La réalité s'acquiert exclusivement par *répétition* ou *participation ;* tout ce qui n'a pas un modèle exemplaire est dénué de sens, c'est-à-dire manque de réalité » (*ibid.*, p. 63).

[2] C'est là une « transfiguration de l'histoire en mythe », cf. M. ELIADE, *Le mythe de l'éternel retour*, p. 68 (sur le « mythe paradigmatique du combat entre le héros et un serpent géant »).

[3] « Le mythe exprime plastiquement et dramatiquement ce que la métaphysique et la théologie définissent dialectiquement » (M. ELIADE, *Traité d'histoire des religions*, p. 357).

[4] Comme le dit bien G. van der Leeuw, les mythes constituent « le contenu du temps » (*Urzeit und Endzeit*, dans *Eranos Jahrbuch*, XVII, 1949, p. 19). Cf. les excellentes remarques de G. AUZOU, *La tradition biblique*, Paris, 1957, p. 44. — J. HENNINGER, *art. cit.*, col. 238-240 (le mythe « réalité vécue plutôt qu'explication »). — J. GOETZ, dans LumV, 48, p. 15-16.

singulièrement l'une de ses dimensions essentielles, puisque sa durée historique tend à perdre toute consistance propre pour se ramener, bon gré mal gré, au même type de temps cyclique dont le cosmos offre l'exemple le meilleur [1].

C'est ainsi que les religions antiques construisent leurs mythologies, combinant les diverses activités divines qui leur sont suggérées par les cycles cosmiques et par les traits généraux de l'histoire humaine. Ces mythologies sont la seule *histoire sacrée* qu'elles connaissent, advenue toute entière en un temps primordial, antérieur à tous les temps et aussi contemporain de tous [2]. *In illo tempore*, l'*agir* divin s'est déployé et, au terme de son déploiement, le monde de là-haut comme celui d'ici-bas se sont trouvés fixés à jamais. Les cycles cosmiques sont les images les plus parfaites de ce temps des dieux; le temps humain en comporte des imitations parcellaires, d'autant moins éloignées de leur modèle qu'elles échappent davantage à l'imprévu. L'idéal pour le monde des hommes serait donc d'imiter indéfiniment l'histoire sacrée advenue dans son archétype céleste, de se fixer ainsi dans un équilibre stable, dans une immutabilité analogue à celle des immortels. Mais un monde de ce genre n'aurait plus, à proprement parler, d'*histoire* au sens où nous l'entendons aujourd'hui [3].

b) Culte et histoire sacrée. — S'il est impossible d'opérer pratiquement cette résorption complète de l'histoire événementielle, il est au moins un domaine où l'histoire mythique peut être reproduite indéfiniment de façon régulière, jusqu'à constituer toute la substance de l'action : c'est le domaine du culte. L'*agir* des dieux y est rendu présent par le fait même qu'on l'y représente symboliquement dans un *agir* rituel [4]. Le drame est l'imitation

[1] « Un trait nous a frappé, en étudiant ces sociétés traditionnelles; c'est leur révolte contre le temps concret, historique, leur nostalgie d'un retour périodique au temps mythique des origines, au Grand Temps. Le sens et la fonction de ce que nous avons appelé ' archétypes et répétition ' ne se sont révélés à nous que lorsque nous avons saisi la volonté de ses sociétés de refuser le temps concret, leur hostilité à toute tentative d'histoire autonome, c'est-à-dire d'histoire sans régulation archétypale. » (M. ELIADE, *Le mythe de l'éternel retour*, p. 11). Sur le Grand Temps, c'est-à-dire les grands cycles cosmiques auxquels l'histoire humaine est ramenée, voir *ibid.*, p. 167-194.

[2] *Supra*, p. 113. — M. ELIADE, *Traité d'histoire des religions*, p. 337-339.

[3] « Le mythe ne connaît pas d'événements historiques, il n'en a pas besoin et n'en veut pas. Car ce qu'il proclame n'est pas dans son essence ce qui est arrivé *hic et nunc*, mais ce qui reflète en soi le destin cosmique de l'homme qui est toujours le même. Ce que le mythe proclame n'est en son essence qu'un événement symbolique, il n'a de réalité que dans ce qu'il signifie » (H. SCHLIER, *Das N.T. und der Mythos, Hochland*, t. 48 (1955-56), p. 206, cité par J. HENNINGER, art. *Mythe (en ethnologie)*, SDB, t. 6, col. 245).

[4] Cette reproduction du mythe dans le rite est un fait universellement reconnu. On sait que son extension exacte et surtout son application à la religion de l'Ancien Testament ont donné lieu depuis une trentaine d'années à de nombreuses discussions.

intentionnelle du mythe, et c'est par là qu'il permet à la société humaine de se relier à l'histoire sacrée pour être sacralisée dans son *agir*, dans son devenir, dans son histoire même. A Babylone, le drame rituel du Nouvel-An reproduit l'histoire sacrée de Mardouk triomphant de Tiamat et accédant à la royauté divine; il assure du même coup à la société entière, grâce à l'efficacité de l'action liturgique, une participation à cet ordre éternel que la victoire de Mardouk a établi là-haut [1].

Naturellement, la célébration liturgique recourt à tous les symbolismes cultuels que nous avons signalés plus haut à propos des institutions de l'Ancien Testament [2]; ceux-ci n'ont même de sens qu'en fonction d'elle. Pareillement, elle opère un discernement au cœur du temps « profane », mettant à part des temps « sacrés » qui, reproduisant intentionnellement le temps primordial, s'identifient mythiquement à lui et par là le rendent présent ici-bas [3]. Telle est la raison d'être des cycles liturgiques, rattachés de façon très caractéristique aux cycles cosmiques eux-mêmes : les jours sacralisés sont des jours privilégiés comme le nouvel an, la nouvelle lune, etc... De toute façon, le rapport de l'histoire sacrée avec le drame rituel s'explique en fonction du symbolisme exemplariste, appliqué maintenant à tout ce qui se déroule ici-bas, dans le temps cosmique comme dans le temps humain.

2. Histoire et symbole dans la révélation biblique

a) Dans l'Ancien Testament. — Ce processus de sacralisation de l'histoire se voit profondément modifié dans l'Ancien Testament. Comme on l'a dit précédemment, le mythe en tant qu'histoire divine y est vidé de son contenu [4].

Cf. S. H. HOOKE (éd.), *Myth and Ritual*, Oxford, 1933; *The Labyrinth*, 1935; *Myth, Ritual and Kingship*, 1958; *The Siege Perilous*, Londres, 1956 (recueil d'études séparées). Pour une mise au point critique, voir notamment l'article de S. G. F. BRANDON, *The Myth and Ritual Position Critically Considered*, dans *Myth, Ritual and King ship*, p. 261-291. — E. O. JAMES, *Mythes et rites dans le Proche-Orient ancien*, tr. fr., Paris, 1960, notamment p. 284-301. Nous laissons ici de côté la question de savoir si c'est le mythe qui donne naissance au rite ou le contraire. En fait, il y a inter-action constante de ces deux éléments.

[1] H. FRANKFORT, *La royauté et les dieux*, p. 401-425. — A. NÉHER, *L'essence du prophétisme*, p. 58-73. — A. LARGEMENT, art. *Nouvel-An*, SDB, t. 6, col. 556-597.

[2] *Supra*, p. 212 s.

[3] « Dans la religion comme dans la magie, la périodicité signifie avant tout l'utilisation indéfinie d'un temps mythique rendu présent. Tous les rituels ont la propriété de se passer maintenant, dans cet instant-là. » (M. ELIADE, *Traité d'histoire des religions*, p. 335-336).

[4] *Supra*, p. 114. On sait que la question des mythes dans l'Ancien Testament est objet de discussion. Pour les historiens des religions de tendance strictement évolutionniste, l'Ancien Testament a *dû* renfermer d'abord une mythologie, comme toutes les religions sémitiques voisines. On retrouve cette position, par exemple, dans les ouvrages de G. WIDENGREN : *Early Hebrew Myths and their Interpretation*, dans

Seul subsiste, *in illo tempore*, l'acte créateur du Dieu unique. Si pour l'évoquer on remploie occasionnellement les vieilles images des anciens mythes (cf. Ps 74, 14; 89, 10-11; Is 51, 9-10, etc.), on les dépouille de leur contenu polythéiste, ce qui en transforme profondément le sens. Aussi bien la création n'est-elle plus le dénouement d'une *histoire divine* advenue entièrement dans le temps primordial, comme c'était le cas dans le mythe babylonien de Mardouk. Elle est maintenant l'inauguration d'une *histoire sainte* entièrement différente, qui intègre le temps humain en respectant sa consistance propre : l'histoire du dessein de salut. Et celle-ci ne manifeste son existence ni dans les processus cycliques du temps cosmique — bien que Dieu les gouverne aussi (cf. Gen 9, 22), ni dans les schèmes généraux auxquels peuvent se ramener la plupart des faits de l'histoire humaine — bien qu'ils dévoilent aussi certaines lois providentielles du gouvernement du monde. Elle se manifeste en se réalisant dans la série irréversible d'événements originaux qui constitue la trame du destin d'Israël. C'est là que la foi peut observer les *Gesta Dei* [1].

Cette histoire sainte est en marche vers une fin, un *eschaton*, qui correspond aux intentions secrètes de Dieu. Certes, l'*eschaton* ne pourra être totalement dévoilé aux hommes que lorsqu'il sera réalisé à son tour dans les faits. Néanmoins, comme il polarise le déroulement de l'histoire sainte, les événements originaux dont celle-ci est tissée sont marquées par avance à l'effigie de cet Événement par excellence, dont ils préparent efficacement la venue. L'activité salutaire de Dieu n'est pas de nature différente durant la période où elle manifeste incomplètement ses effets, et *in illo tempore* — c'est-à-dire « à la fin des jours » — où elle les manifestera en plénitude [2].

Myth, Ritual and Kingship, p. 149-203; cf. *Sakrales Konigtum im Alten Testament und in Judentum*, Stuttgart, 1955. Sans tomber dans cet excès, il faut bien reconnaître qu'il y a dans l'Ancien Testament plus d'une trace d'anciens mythes connexes à ceux des religions voisines. Mais peut-on encore parler de « mythes »? Cela dépend pour une large part de la définition que l'on en donne. D'une part, l'Ancien Testament *démythise* souvent des thèmes pris ailleurs (dans Gen 1, par exemple), ou du moins désintègre les mythes dont il remploie les morceaux. Mais d'autre part, il arrive aussi que la pensée s'y coule dans un moule littéraire analogue à celui des mythes : « La révélation, qui n'est pas un événement mythique, mais un événement historique précis, a pu utiliser aussi le langage du mythe, étant donné que c'était le mode le plus adéquat pour une pédagogie divine d'atteindre l'homme » (J. HENNINGER, SDB, t. 6, col. 245). Cf. les mises au point récentes : H. CAZELLES, art. *Mythes*, SDB, t. 6, col. 246 ss. — J. BARR, *The Meaning of Mythology in Relation to the Old Testament*, VT, 1959, p. 1-10. — J. L. MCKENZIE, *Myth and The Old Testament*, CBQ, 1959, p. 265-282. — B. S. CHILDS, *Myth and Reality in the Old Testament*, Studies in Biblical Theology, 27, Londres, 1960.

[1] M. ELIADE, *Le mythe de l'éternel retour*, p. 151-166 (L'histoire considérée comme théophanie); *Mythes, rêves et mystères*, Paris, 1957, p. 200-206. — H. DUMÉRY, *Phénoménologie et religion*, Paris, 1958, p. 6-18.

[2] M. ELIADE, *Le mythe de l'éternel retour*, p. 156-157 : « *In illo tempore* se situe ainsi non seulement au commencement, mais aussi à la fin des temps ».

C'est pourquoi la révélation peut donner au peuple de Dieu une certaine connaissance anticipée de l'*eschaton*. Non seulement elle en annonce la future venue – ce qui fait l'objet des promesses prophétiques ; mais elle en propose une représentation concrète. Cette représentation, comme nous le verrons plus loin en détail [1], est étroitement liée à l'expérience historique d'Israël : elle en recueille, pour ainsi dire, le contenu intelligible. Les *Gesta Dei* déjà accomplis témoignent à leur façon du *Gestum* par excellence qui viendra clore leur série. Ce que Dieu à fait jadis était en quelque sorte l'ébauche imparfaite de ce qu'il fera « à la fin des jours ». L'ébauche avait valeur de promesse ; on peut, à partir d'elle, augurer ce que sera l'accomplissement final du dessein de salut. Des faits comme l'exode, l'alliance sinaïtique, l'entrée en terre promise, l'inauguration de la monarchie, la construction du temple salomonien, voire même l'acte créateur de Dieu au commencement du temps, se comportent par rapport à l'*eschaton* comme des esquisses par rapport au modèle, des reproductions par rapport à l'archétype [2] (on dirait mieux : au *téléo*-type).

Une telle symbolique, qui valorise l'histoire et la « typifie » [3], ne se rencontre nulle part ailleurs qu'en contexte biblique. La symbolique exemplariste des anciens mythes y est complètement transformée. Sans doute une activité divine inaccessible à l'expérience humaine est-elle encore évoquée à partir de cette expérience elle-même ; mais c'est la loi obligée de tout langage religieux. Par contre, le point de départ des symbolismes est maintenant cherché dans les événements d'une histoire particulière en ce qu'ils ont de singulier et d'irréductible. En outre, la réalité évoquée par ce moyen n'est plus une histoire divine advenue dans le temps primordial ; c'est la conclusion même de l'histoire humaine en tant qu'elle est histoire sainte. Les événements privilégiés du passé sont les images anticipées, les pré-figurations, de ce *Gestum Dei* par excellence, qui se déroulera à la fois

[1] *Infra*, p. 364 ss., chap. 7.

[2] « Bien entendu, il intervient ici aussi des archétypes, dans le sens que ces événements, promus exemplaires, seront répétés ; mais ils ne le seront que lorsque les temps seront accomplis, c'est-à-dire, en un nouvel *illud tempus* » (M. ELIADE, *op. cit.*, p. 156). Cette façon de voir, tout en étant fondamentalement juste, emploie le mot « archétype » en un sens affaibli par rapport à celui qu'il avait dans les mythes. Nous préférons dire que l'archétype des événements bibliques est en réalité *à leur terme*, les événements significatifs n'en étant que des imitations anticipées. Plutôt que d'*arché*-type, il vaut donc mieux parler de *téléo*-type.

[3] L'expression est de H. DUMÉRY, *Phénoménologie et religion*, p. 18-26. Nous ne suivons cependant pas l'auteur dans sa façon d'entendre la « typologie » en question : « La typologie est une manière habile, quoique non savante, de faire lire l'universel directement dans le particulier » (p. 25). Cela est vrai, mais insuffisant pour rendre compte de la « typification » biblique de l'histoire. Il est vrai que la phénoménologie n'a pas les moyens d'aller plus avant dans l'étude du fait.

dans le monde divin et dans le cadre terrestre, dans le temps humain qu'il viendra clore et dans l'éternité.

L'élaboration de cette symbolique nouvelle n'est pas sans répercussion sur le culte d'Israël. Tout d'abord, l'exclusion du polythéisme et de la mythologie proprement dite ne laisse plus guère de place pour des drames rituels reproduisant les hauts-faits de Yahveh dans le temps primordial [1]. Tel n'est plus l'objet spécifique du culte. Certes, les temps sacrés qui subsistent sont bien rattachés aux cycles cosmiques, qui conservent ainsi leur valeur religieuse (cycle annuel, lunaire, saisonnier) [2]. Comment en serait-il autrement puisque la création demeure, à sa manière, une vraie théophanie? Mais les fêtes qui sacralisent ces temps changent peu à peu de nature. Sur ce point, les divers textes de l'Ancien Testament nous font assister à leur réinterprétation progressive, suivant un processus très instructif. En effet, les fêtes d'Israël deviennent avant tout les célébrations des hauts-faits de Dieu dans l'histoire sainte : commémoraison de la création par le sabbat [3] (Gen 2, 2-3; Ex 20, 11; 31, 12 ss.); commémoraison de la

[1] Attribuer systématiquement au rituel israélite ce *common pattern* dont on pense retrouver les morceaux dans les autres cultes du moyen-orient (*supra*, p. 224, note 1) n'est pas seulement une opération hasardeuse; cf. les critiques de A. R. JOHNSON, *Myth, Ritual and Kingship*, p. 227-233, qui visent les positions de G. Widengren et I. Engnell, et surtout celles de J. DE FRAINE, *Les implications du « patternism »*, Bi, 1956, p. 59-73, qui visent l'ensemble de l'école, non d'ailleurs sans quelque excès. C'est aussi une opération qui laisse hors de jeu les caractères spécifiques du yahvisme, religion historique. Il subsiste quelque chose de cette méconnaissance dans la position de A. R. JOHNSON, *art. cit.*, p. 235 (reconstruction hypothétique du rituel du Nouvel An israélite). Cf. H. CAZELLES, art. *Nouvel-An*, SDB, t. 6, col. 644-645. — C. HAURET, *L'interprétation des psaumes selon l'école « Myth and ritual »*, dans RevSR, 1959, p. 321-342; 1960, p. 1-34.

[2] P. VAN IMSCHOOT, *Théologie de l'Ancien Testament*, t. 2, p. 174-204. — W. EICHRODT, *Theol. des A.T.s*, t. 1, p. 68-78. — R. DE VAUX, *Les institutions de l'A.T.*, t. 2, p. 383-413.

[3] Sur la motivation religieuse du Sabbat, voir R. DE VAUX, *Les institutions...*, t. 2. p. 378-380. Faut-il également rattacher la célébration de la création, ce premier haut-fait de Dieu, au Nouvel-An israélite? C'est une des idées-mères de S. MOWINCKEL, *Psalmenstudien II*, qui voit là le *Sitz im Leben* de nombreux psaumes, notamment ceux de Yahveh-Roi. La thèse a été critiquée de divers côtés, notamment par N. H. SNAITH, *The Jewish New Year Festival*, Londres, 1947, auquel Mowinckel a répondu (*Zum israelitischen Neujahr und zur Deutung der Thronbesteigungspsalmen*, Oslo, 1952). Une autre ligne de recherche, plus attentive au caractère historique des fêtes israélites, se rencontre dans les ouvrages de H. J. KRAUS, *Die Königherrschaft Gottes im Alten Testament*, Tübingen, 1951; *Gottesdienst in Israel*, Munich, 1953; *Psalmen*, BK, Neukirchen, 1958-1960. A notre avis, s'il demeure hasardeux de reconstruire avec trop de précision le rituel du Nouvel An et de lui attribuer avec sécurité tels ou tels textes conservés par la Bible, il ne serait pas moins abusif de nier toute attache de Gen 1, du thème de Yahveh-Roi ou de la lutte de Yahveh contre les monstres primordiaux, avec la célébration religieuse du début de l'année. Il y a là une ligne de recherche qui s'impose à l'exégèse, à condition seulement de reconnaître

délivrance d'Israël par la Pâque et les azymes [1] (Ex 12, 25-27); commémoraison de l'alliance au Sinaï par la Pentecôte (au moins dans le Judaïsme tardif) [2]; commémoraison du séjour au désert par la fête des Tentes [3] (Lev 23, 32-43). Ainsi le vieux cycle des fêtes pastorales et agricoles est complètement repensé en fonction de l'histoire du salut accomplie dans l'histoire d'Israël. Chacun des *Gesta Dei* est actualisé dans la liturgie, non seulement pour en garder le souvenir, mais aussi pour en prolonger les effets. En outre, à partir d'une certaine époque, l'évocation de l'avenir commence à interférer dans les fêtes avec l'évocation du passé. Puisque, selon les oracles prophétiques, l'*eschaton* répétera sur un mode plus parfait les grandes expériences de jadis [4], comment les fêtes qui commémorent ces événements prophétiques ne seraient-elles pas en rapport avec cet Événement par excellence? De ce point de vue, elles en sont comme les célébrations anticipées [5].

b) Dans le Nouveau Testament. — Avec le Nouveau Testament, les « derniers temps » s'inaugurent et l'Événement du salut se réalise dans un fait de l'histoire humaine : l'incarnation, la croix et la résurrection de Jésus. Alors le *téléotype* de toute l'histoire sainte, qu'avait entrevu à l'avance l'eschatologie prophétique, se révèle en entrant dans le champ de notre expérience sensible. Du même coup, la signification des faits passés achève de se dévoiler, et l'on aperçoit avec exactitude quelle sorte de rapport intelligible chacun d'eux entretenait avec l'*eschaton*. Dans le mystère du Christ apparaît en clair le sens de ses préfigurations historiques; inversement, le sens de son histoire à lui se trouve éclairé par les choses qui le préfiguraient, bien qu'il dépasse de toutes façons ce qu'elles pouvaient suggérer de lui. Aussi voit-on Jésus, pour expliquer le sens de sa mort, recourir au souvenir des événements figuratifs et à leur commémoraison cultuelle : sa mort sera le sacrifice de la nouvelle alliance (Mc 14, 24 par.) et elle inaugurera la nouvelle pâque (Lc 22, 15-16). Après lui, et dans la même ligne, chez les

que le culte israélite a transformé les éléments empruntés par lui aux cultes voisins. Sur le problème du Nouvel-An, voir H. CAZELLES, art. *Nouvel-An*, dans SDB, t. 6, col. 620-645, et la position beaucoup plus réticente de R. DE VAUX, *Les institutions...*, t. 2, p. 407-409.

[1] *Supra*, p. 237 s.

[2] G. F. MOORE, *Judaism in the First Centuries of the Christian Era*, t. 2, p. 48.

[3] G. W. MACRAE, *The Meaning and Evolution of the Feast of Tabernacles*, CBQ, 1960, p. 251-276. — K. HRUBY, *La fête des Tabernacles au Temple, à la Synagogue et dans le Nouveau Testament*, ROS, 1952, p.163-174.

[4] *Infra*, p. 364 ss,

[5] On notera que, dans certains oracles eschatologiques, l'*eschaton* prend l'allure d'une célébration liturgique qui rappelle l'atmosphère des fêtes anciennes, soit celle de la Pâque (cf. Is 25, 6), soit celle des Tentes (Zac 14, 16), soit peut-être celle du Nouvel-An (Is 40, 3-5; 51, 7-8, textes où les parallélismes avec la procession babylonienne du Nouvel-An sont remarquables).

évangélistes synoptiques aussi bien que dans le *corpus* paulinien ou dans les écrits johanniques, l'intelligibilité d'un Testament conditionne toujours celle de l'autre, et réciproquement. La portée figurative de l'histoire biblique s'affirme ainsi de façon constante, même quand elle n'est pas expressément définie [1].

Il faut cependant noter un élément nouveau qui intervient dans l'élaboration définitive de la doctrine. L'Événement eschatologique prend maintenant un relief différent de celui qu'il avait dans les promesses prophétiques [2]. Une perspective temporelle s'y introduit, si bien que sa réalisation comporte désormais trois étapes successives : celle de l'avènement de Jésus « dans la chair », où le Royaume de Dieu est instauré et où le sacrifice du salut se réalise ; celle de l'Église, où le Seigneur en gloire demeure caché tandis que le Royaume s'étend grâce à la prédication de l'Évangile et à l'économie sacramentelle ; celle de l'avènement de Jésus en gloire, où le salut se consommera pour tous les élus [3]. Ainsi le mystère du salut, préfiguré globalement dans l'histoire d'autrefois, peut être envisagé maintenant à trois niveaux différents : celui du Christ *viator*, où il s'est inauguré par un fait d'histoire ; celui de la vie éternelle, où il se consommera au-delà de l'histoire ; celui de l'Église, par qui s'insère au cœur de l'histoire la mystérieuse présence des réalités éternelles. De la sorte, les figures de l'Ancien Testament sont susceptibles de trois applications. Par exemple, l'exode des Hébreux évoque prophétiquement le « passage » de Jésus de ce monde à son Père (Jn 13, 1), le passage des chrétiens d'un monde de péché à la vie dans le Christ par le baptême (1 Cor 10, 1-2), leur passage définitif à la suite du Christ dans la gloire céleste (cf. Ap 15, 3 : les élus chantent le cantique de Moïse).

Construite sur ces bases, la doctrine néo-testamentaire des préfigurations se définit dans un langage technique qui n'est pas parfaitement unifié [4]. D'un côté, on a la terminologie paulinienne où les corrélatifs *typos* et *antitypos* visent exclusivement le rapport des choses passées (figurantes) et des réalités

[1] *Supra*, p. 23-27.

[2] Nous reviendrons plus loin sur ce point capital (*infra*, p. 398 s.). Mais nous devons dès maintenant en noter l'essentiel.

[3] Ces trois étapes (cf. *supra*, p. 214) correspondent aux trois avènements du Christ que distingue la théologie patristique et médiévale : « Secundum sensum spiritalem, tota ipsa Scriptura Veteris Testamenti futura prospiciens in anteriora se extendit, triplicem Christi praenuntians adventum : vel primum, qui occultus fuit et humilis... ; vel secundum, qui praesens quotidie a sanctis intimus sentitur et dulcis ; vel tertium, qui manifestus et terribilis in fine temporum exspectatur » (Henri DE MARCY, *De peregrina civitate Dei*, PL, 204, 259 ; cité par H. DE LUBAC, *Exégèse médiévale*, Ire Partie, p. 621). L'idée est développée par THOMASSIN, *De adventu Christi*, 15.

[4] *Supra*, p. 26 s.

eschatologiques (figurées) [1]. De l'autre côté, dans l'épître aux Hébreux, la perspective de l'histoire du salut interfère avec celle de l'exemplarisme classique, si bien que l'*eschaton* est aussi regardé comme l'archétype céleste dont l'histoire renfermait des imitations terrestres. De là un emploi des mots *typos* et *antitypos* exactement inverse de l'usage paulinien. Le *fait* du sacrifice du Christ, réalisé suivant un processus qui l'assimile aux rites d'autrefois (cf. 9, 11-12), est tout ensemble l'Événement « à venir » (9, 11; 10, 1) vers lequel toute l'histoire de l'Ancien Testament était tendue, et le céleste exemplaire dont cette histoire renfermait des reproductions imparfaites, des « ombres » (8, 5; 10, 1), des « paraboles » (11, 19) [2]. Avec le Nouveau Testament s'est créée ici-bas une situation paradoxale. Le « monde à venir », celui des « réalités célestes », est à la fois présent et encore invisible. Jésus y est historiquement entré de façon complète et définitive à l'issue de son sacrifice terrestre (4, 14; 7, 26; 8, 1; 9, 23-24). Les chrétiens l'ont déjà savouré par leur initiation baptismale (6, 5); pourtant ils sont encore en marche vers la cité future, objet de leur espérance (13, 14), et leur cheminement vers ce « lieu de repos » était préfiguré par celui d'Israël au désert (3, 7—4, 11). A l'intérieur des « derniers temps » (cf. 1, 2), entre le sacrifice du Christ et le jugement qui approche (cf. 12, 25-27), il y a donc un « aujourd'hui » qui dure (3, 7. 13. 15). Cette parenthèse entre l'ascension et la parousie constitue le temps de l'Église (Act 1, 11), ce « maintenant » perpétuel où le salut est sans cesse « plus proche » sans être consommé (cf. Rom 13, 11). C'est tout cela que les événements d'autrefois ont figuré; car si les réalités ecclésiales ne constituent pas à elles seules le *typos* céleste et « à venir », elles en sont l'εἰκών fidèle (10, 1) [3].

3. Qu'est-ce que la préfiguration?

Nous sommes maintenant en mesure de répondre avec précision à la question: qu'est-ce que la préfiguration? L'examen des institutions de l'Ancien Testament nous a déjà permis de formuler une première approximation de la doctrine. La préfiguration n'est pas un sous-produit de l'exemplarisme commun aux religions antiques et à la philosophie grecque; son lien avec la perspective historique du dessein de salut l'en distingue constitu-

[1] Sur les correspondants latins, voir J. DOIGNON, *La trilogie « forma, figura, exemplum », transposition du grec* Τύπος *dans la traduction ancienne du texte latin de saint Paul*, dans *Latomus*, 17 (1958), p. 329-349.

[2] *Supra*, p. 214 s.

[3] *Supra*, p. 240. Il est vrai que l'*eikôn* des réalités éternelles nous est déjà montrée dans la *chair* du Christ, c'est-à-dire en son histoire terrestre, comme explique Origène : H. DE LUBAC, *Histoire et esprit*, p. 219-220; cf. *infra*, p. 299 note 3.

tivement [1]; elle a pour base des faits et conduit à un Fait [2]. Elle n'est pas non plus un symbolisme artificiel superposé aux textes bibliques par l'ingéniosité de leurs interprètes chrétiens (ainsi les rhéteurs d'Alexandrie allégorisaient-ils Homère) [3]. On n'en rendrait pas davantage compte en disant que Dieu, par une libre disposition de sa Providence, a conféré arbitrairement une signification déterminée à certains faits, certains personnages, certaines institutions de l'Ancien Testament qui, sur le plan historique, se fussent suffi à eux-mêmes [4]. La préfiguration est une réalité beaucoup plus profonde. Elle exprime au plan de l'intelligibilité religieuse le lien essentiel qui rattache tous les éléments de l'histoire préparatoire (événements, institutions, personnages) à la consommation eschatologique de cette histoire. Les étapes successives du processus historique qui constitue l'étoffe concrète de l'Ancien Testament, du fait qu'ils sont proportionnés à la fin qu'ils préparent, sont aussi frappés par avance à son effigie. Le même Dieu qui réalise à travers eux l'éducation de son peuple connaît aussi dès le principe l'*eschaton* où son dessein éternel, antérieur à tous les temps, achèvera de se dévoiler en advenant dans le temps; c'est pourquoi il en inscrit les traits de façon voilée et fragmentaire dans le filigrane des faits qui conduisent vers ce terme [5].

Ce qui fonde les préfigurations, c'est donc avant tout le rapport de l'histoire d'Israël à cet *eschaton*. Un tel symbolisme — qu'on pourrait nommer : symbolisme eschatologique — est sans exemple ailleurs. S'il est

[1] *Supra*, p. 214 ss.

[2] « (Dans l'allégorie chrétienne) on est conduit par une série de faits singuliers jusqu'à un autre Fait singulier; une série d'interventions divines, dont la réalité même est significative, achemine à une autre sorte d'intervention divine, également réelle, plus profonde et plus décisive. Tout culmine dans un grand Fait, qui, dans sa singularité unique, a des répercussions multiples; qui domine l'histoire et qui est le porteur de toute lumière et de toute fécondité spirituelle : le *Fait du Christ* » (H. DE LUBAC, *Exégèse médiévale*, Ire Partie, p. 515).

[3] *Ibid.*, p. 384 ss. — « Cette allégorie à découvrir, on ne la trouvera pas à proprement parler dans le texte, mais dans les réalités dont le texte parle; non pas dans l'histoire en tant que récit, mais dans l'histoire en tant qu'événement... » (*Ibid.*, p. 493).

[4] Plus d'un exposé de la question laisse l'impression qu'il en est ainsi. C'est le cas notamment quand on fonde l'étude des figures bibliques sur la seule attestation du Nouveau Testament parce que, dit-on, Dieu seul peut nous y découvrir quelles réalités d'autrefois avaient une signification figurative. Comme si cette signification figurative n'avait aucun rapport profond avec la signification religieuse que l'A.T. reconnaissait déjà à sa propre histoire et à ses propres structures institutionnelles!

[5] Précisons bien qu'il ne s'agit pas d'une réalisation *mécanique* où la liberté humaine ne jouerait aucun rôle. La providence de Dieu joue avec les libertés humaines pour conduire malgré tout l'histoire à sa fin, utilisant dans ce but même les décisions contraires des hommes (cf. J. MARITAIN, *Pour une philosophie de l'histoire*, p. 131-133). Aussi bien l'*eschaton* est-il atteint paradoxalement dans le fait de la croix, c'est-à-dire dans l'échec radical du Royaume de Dieu fondé par Jésus sur le plan de l'histoire juive, dans le refus du Royaume par le peuple infidèle qui incarne en cet instant l'infidélité humaine tout entière.

réservé à la seule histoire d'Israël, c'est parce qu'Israël est aussi le seul peuple qui, durant un certain temps, s'identifie au peuple de Dieu de telle manière que son expérience historique ait la valeur d'une expérience de foi [1]. Si, par ailleurs, une certaine perspective exemplariste subsiste dans ce symbolisme d'un nouveau genre, c'est parce que la relation horizontale du passé aux « derniers temps » recoupe d'une certaine façon la relation verticale de la terre au ciel et du temps à l'éternité : par rapport à l'Ancien Testament, les « choses célestes » étaient aussi des « choses à venir »; dans le Christ, la terre et le ciel se sont rejoints parce que les temps étaient « accomplis ».

Saint Thomas a reconnu et exprimé avec concision cette doctrine traditionnelle dans un texte décisif. Il n'ignore pas le côté exemplariste des préfigurations. Il conserve en effet tout ce qu'il trouve à ce sujet dans l'épître aux Hébreux, comme on le voit dans son commentaire de l'épître. Bien plus, il recourt même à la philosophie néo-platonisante du Pseudo-Denys pour poser en principe que les choses de l'Ancien Testament étaient aptes à représenter celles du Nouveau « parce que les choses visibles sont habituellement la figure des invisibles » [2]; par là il retrouve à sa manière l'enracinement des symbolismes figuratifs dans les traditions religieuses anciennes, auquel nous nous sommes longuement arrêtés. Mais, ceci posé, c'est à l'histoire du salut qu'il se réfère explicitement pour expliquer que certaines choses d'autrefois aient pu, en vertu d'une disposition providentielle, représenter par avance des choses futures : « Le sens spirituel de la sainte Écriture (c'est ainsi qu'il nomme le sens figuratif) provient du fait suivant : l'histoire, en suivant son cours, signifie quelque chose d'autre... Car l'histoire est ordonnée en son cours de telle manière qu'un tel sens puisse en découler. Réaliser cela n'appartient qu'à celui-là seul qui gouverne l'histoire par sa providence, c'est-à-dire à Dieu seul. De même en effet que l'homme, pour signifier quelque chose, peut employer des mots ou des comparaisons forgées à cet effet, ainsi, pour signifier certaines choses, Dieu emploie le cours même de l'histoire soumise à sa providence. [3] » Dans ce texte, le mot « histoire »

[1] *Supra*, p. 226 : c'est en Israël seul que les institutions civiles acquièrent une valeur figurative.

[2] *Quodlibet* 7, art. 15, in corp. — Cf. I[a], q. 1, art. 9, in corp. : « Impossibile est nobis aliter lucere divinum radium, nisi varietate sacrorum velaminum circumvelatum » (Ps Denys, *Coel. Hier.*, cap. 2).

[3] « Spiritualis sensus sacrae scripturae accipitur ex hoc quod *res cursum suum peragentes* significant aliquid aliud quod per spiritualem sensum accipitur. Sic autem ordinantur *res in cursu suo*, ut ex eis talis sensus possit accipi, quod ejus solius est qui sua providentia res gubernat, qui solus Deus est. Sicut enim homo potest adhibere ad aliquid significandum aliquas voces vel aliquas similitudines fictas, ita Deus adhibet ad significationem aliquorum *ipsum cursum rerum* suae providentiae subjectarum » (*Quodlibet* 7, q. 6, art. 16). Nous traduisons par *histoire* l'expression *res*, comme le contexte l'exige.

(en latin *res* au pluriel, comme on dit *res gestae*) doit évidemment être entendu en son sens le plus riche. Il désigne à la fois les événements comme tels et tous les éléments qui y entrent en jeu : personnages et institutions. Cependant, c'est l'insertion de ces éléments dans le cours d'une histoire dirigée par Dieu en vue du salut qui fonde leur signification figurative. Voilà pourquoi l'étude des préfigurations institutionnelles ne pouvait se suffire à elle-même : elle appelait une étude des préfigurations historiques.

La préfiguration est donc le rapport d'analogie établi par Dieu entre les deux stades successifs de son dessein de salut : celui de la préparation, qui est aussi celui de la pédagogie divine, et celui de la réalisation. D'une part, voici les figures : ce sont les *événements* qui adviennent au peuple de l'Ancien Testament et constituent pour lui une expérience de foi [1] ; ce sont les *personnages* qui, dans ce cadre, comportent une signification religieuse ; ce sont les *institutions* qui structurent son expérience historique et servent à sa foi de support concret et de traduction provisoire [2]. Quant aux réalités préfigurées, elles constituent le mystère du salut, à ses divers niveaux de réalisation : celui où il est vécu par le Christ-chef au plan de notre expérience historique [3], celui où il s'étend aux membres de son Corps tout au long du temps de l'Église, celui où il se consommera pour le Corps comme il s'est consommé pour le Chef lors de la résurrection en gloire. La fonction pédagogique de l'Ancien Testament soulignait l'unité historique du dessein de salut, où la première étape préparait l'étape finale. Sa valeur figurative en souligne plus profondément l'unité intelligible, puisque l'étape préparatoire se coulait déjà dans un moule homologue à la réalité qu'il annonçait symboliquement.

II. LE CRITÈRE DES PRÉFIGURATIONS AUTHENTIQUES

1. L'expérience de foi dans les deux Testaments

Cherchant un critère pour distinguer les préfigurations authentiques, nous constations précédemment [4] que l'analogie entre l'expérience de foi de l'Ancien Testament et celle du Nouveau nous en fournissait un : identiques

[1] *Supra*, p. 267-272, 278 ss.

[2] *Supra*, p. 218 s.

[3] Il y a là un fragment du temps humain assez difficile à caractériser exactement : appartient-il au temps préparatoire ou aux « derniers temps » ? D'un côté, il est antérieur à cette « consommation des temps » que constitue l'événement de la Croix-Résurrection-Ascension (Heb 9, 11-12). Mais d'un autre côté, dans le Verbe incarné, le ciel et l'éternité sont déjà rendus présents sur la terre et dans le temps ; le Royaume est inauguré dans la personne de Jésus (*autobasileia*, suivant la formule d'Origène, cf. A. FEUILLET, dans A. ROBERT et A. FEUILLET, *Introduction à la Bible*, t. 2, p. 777-778, 784).

[4] *Supra*, p. 218 s.

pour le fond, ces deux expériences sont conditionnées dans leur exercice par des coordonnées différentes, mais homologues. Nous devons revenir sur ce point pour voir comment il s'applique à l'histoire d'Israël.

Dans l'Ancien Testament, avons-nous dit [1], le *mystère-de-Dieu-avec-les-hommes* est déjà vécu et connu comme tel, quoique de façon incomplète; la vie de foi d'Israël comporte une participation au mystère du salut dans le Christ, encore que la connaissance de ce mystère y demeure voilée et que la grâce n'y opère pas encore ses pleins effets. Or pour faire l'éducation de la vie théologale de son peuple, notamment au plan de la connaissance de foi, Dieu s'est servi de son expérience historique elle-même. Éclairée par la Parole divine et vécue dans la foi, celle-ci était en effet une expérimentation pratique du dessein de salut [2]. Non certes en sa consommation eschatologique, encore à venir; mais dans les événements qui préparaient de loin cette consommation, qui étaient déjà des *Gesta Dei* et qui, à ce titre, reflétaient les traits du *Gestum* par excellence réservé pour les « derniers temps ». C'est par là qu'Israël a appris à croire et à espérer en Dieu, reconnu concrètement comme Dieu sauveur [3].

L'expérience historique conditionnait donc la foi d'Israël de la façon la plus étroite que l'on puisse imaginer : comme son fondement et son point de départ. De même qu'à travers les institutions du culte figuratif la foi d'Israël visait obscurément le sacrifice du Christ, Institution du salut [4], de même elle le visait aussi à travers les événements figuratifs, en tant qu'Événement du salut. De la sorte, par la médiation des événements de leur histoire, nos pères dans la foi ont pu participer sous le voile des figures au mystère du Christ futur : « Nos Pères ont tous été sous la nuée, tous ont passé à travers la mer, tous ont été baptisés en Moïse dans la nuée et dans la mer, tous ont mangé le même aliment spirituel, et tous ont bu le même breuvage spirituel; ils buvaient en effet à un rocher qui les accompagnait, et ce rocher c'était le Christ » (1 Cor 10, 1-4). Ces notations doivent être comprises avec le plus grand réalisme [5].

[1] *Supra*, p. 139 ss.

[2] *Supra*, p. 269 s.

[3] *Supra*, p. 278-282.

[4] *Supra*, p. 243-247.

[5] « D'un bout à l'autre du temps, (l'exégèse de saint Augustin) voit se continuer un unique mystère de salut. Les façons d'y accéder changent avec les époques, mais non pas la substance savoureuse de ce mystère. Les Hébreux ont mangé la même nourriture, bu le même breuvage que les chrétiens — *eumdem*, affirme saint Paul —, ils se sont rassasiés de Jésus-Christ tout entier présent à chaque point de la durée » (M. PONTET, *L'exégèse de saint Augustin prédicateur*, p. 165). De très nombreux textes de saint Augustin appuient cette vue, par exemple : *Tractatus in Johannem*, 26, 12 (CCL, 36, p. 265 s.); 45, 9 (*ibid.*, p. 392-396). *Enarrationes in Psalmos*, In Ps 77, 2

Il faut seulement souligner la différence importante qui existe entre ces deux expérimentations du salut, accordées aux Hébreux et à nous. Pour nous, l'accomplissement historique du mystère du salut est un événement passé; les sacrements chrétiens n'en renferment pas seulement une ombre imparfaite, ils en contiennent la réalité même [1]; aussi peuvent-ils porter en nous tous leurs effets de grâce. Pour les Hébreux, l'accomplissement du mystère était encore à venir; les signes figuratifs nourrissaient bien la foi d'une certaine manière, mais ils ne pouvaient encore produire les pleins effets de grâce réservés pour le Nouveau Testament [2]. On ne peut donc pas mettre sur le même pied figures et sacrements, sous le prétexte qu'ils soutiennent la même foi justifiante [3] : la réalisation historique du salut dans

(PL, 36, 983). *Sermon* 4, 10 (PL, 38, 38). *Sermon* 357, *1*, 3 (PL, 39, 1552 s.). — Cf. THOMASSIN, *De adventu Christi*, 9, 2.5-6. — Sur la typologie de l'histoire chez Newman, cf. J. SEYNAEVE, art. *Newman*, SDB, t. 6, col. 455 s. Passage caractéristique dans *Plain and Parochial Sermons*, t. 7, p. 163-164.

[1] *Supra*, p. 227 s., 240.

[2] *Supra*, p. 161-164.

[3] On peut adresser cette critique à W. VISCHER, *La Loi ou les cinq livres de Moïse*, p. 239-251. Vischer remet excellemment en lumière, sur la base du texte paulinien, la signification figurative de l'exode et du désert, trop perdue de vue par l'exégèse du protestantisme libéral. Il y est aidé par des textes explicites de Luther et de Calvin (sur Calvin, voir E. GRIN, *L'unité des deux Testaments selon Calvin*, TZ, 1961, p. 175-186). Malheureusement, les positions anti-sacramentalistes des deux chefs de la Réforme conduisent à des appéciations outrancières : « Calvin voit dans la parole de Paul une réfutation du dogme scolastique qui enseigne que dans l'Ancien Testament la grâce n'est que figurée et que c'est seulement à nous qu'elle est réellement attribuée. La parole de Paul témoigne que le contenu du sacrement n'a pas moins été offert à ce peuple qu'à nous. *Il n'existe qu'une différence de degré entre eux et nous* » (*op. cit.*, p. 248). Notons au passage l'inintelligence complète de l'authentique théologie scolastique que manifestent ces lignes. Mais c'est sur un autre point que nous devons marquer notre désaccord : figures et sacrements sont *au même titre* des signes de la foi justifiante, la différence entre eux est une simple question de *degré ;* de la sorte, toute différence qualitative tend à s'effacer entre les deux régimes religieux de l'Ancien et du Nouveau Testament. Calvin lui-même écrivait : « Patrum omnium foedus adeo substantia et re ipsa *nihil a nostro differt*, ut unum prorsus atque idem sit; administratio tamen variat » (*Institutio*, II; voir d'autres textes cités par J. HEMPEL, *Das reformatorische Evangelium und das Alte Testament*, dans *Apoxysmata*, Berlin, 1961, p. 247 s.). Aussi Vischer est-il lui-même amené à poser la question : « La séparation entre Ancien et Nouveau Testament disparaît-elle? Pas tout à fait, mais elle est sérieusement atténuée par la reconnaissance du fait que le Jésus prêché par les apôtres est réellement le Christ d'Israël » (*Ibid.*, p. 250). Cette assimilation excessive vient de ce que deux questions distinctes sont indûment brouillées. 1) Il est exact qu'*au plan de la foi*, en tant qu'elle est attitude humaine en face de Dieu, le même drame s'est joué dans le peuple d'Israël et continue de se jouer dans l'Église : aux dons de la grâce répondent dans tous les siècles les mêmes refus humains (Vischer le souligne, p. 250-251). 2) Mais il ne s'ensuit pas qu'*au plan des signes* par lesquels Dieu communique cette grâce à laquelle la foi ouvre les cœurs, il n'y ait pas dans les sacrements davantage que dans les événements figuratifs. De part et d'autre, il s'agit d'actes de Dieu dans l'histoire humaine; les uns et les autres sont relatifs au même Acte par excellence qui a réalisé le salut. Mais les événements figuratifs n'en étaient que les « ombres »

l'acte de la Croix coupe le temps en deux; l'*avant* et l'*après* diffèrent qualitativement. Mais cette précision étant donnée, il est évident que le parallélisme des deux expériences demeure le critère décisif qui permet de reconnaître les préfigurations véritables.

2. Méthode d'étude pour les figures bibliques

Pour établir que certains faits de l'histoire d'Israël étaient figuratifs, il ne suffit donc pas de relever des analogies externes entre leurs détails et les détails de la vie du Christ ou de l'histoire chrétienne. Ainsi le cordon rouge de Rahab, qui figurerait le sang rouge de Jésus, signe de salut pour les chrétiens [1]. Il faut dépasser ce plan de l'anecdote et du détail sans relief, pour envisager les ensembles historiques qui constituèrent des « événements » au sens fort du terme. Seuls de tels « événements » eurent pour Israël la valeur d'une expérience de foi [2]; seuls, par conséquent, ils comportèrent du même coup une portée figurative. Les éléments de détail qui les composent n'ont de signification que dans cette perspective globale où ils se groupent de façon organique.

L'étude des événements figuratifs comporte donc deux opérations également nécessaires [3]. 1) Il faut d'abord, à l'aide de l'exégèse littérale,

(pour reprendre le langage de l'épître aux Hébreux); les sacrements en renferment en eux l'*eikôn* (comme dit la même épître), car ils sont comme les actualisations nouvelles de cet Acte advenu « une fois pour toutes », et c'est de là qu'ils tirent leur efficacité particulière.

[1] J. DANIÉLOU, *Sacramentum futuri*, p. 219 ss. L'auteur ajoute cette remarque : « Ce trait est caractéristique de la typologie des Pères. Ils se plaisaient à souligner non seulement les analogies 'théologiques' entre les deux Testaments, comme ici celle de Rahab préservée avec les nations sauvées, mais aussi les ressemblances entre certaines images... Ce principe est contestable. Mais il faut remarquer, pour lui donner sa vraie portée, que ces 'signes' ne doivent pas être séparés des thèmes théologiques sous-jacents » (*Ibid.*, p. 219-220). Pour donner un autre exemple qui illustre le fait, citons saint Jérôme, qu'on présente parfois comme le représentant-type de l'exégèse littérale à l'époque patristique. Commentant Mat 8, 24-25, il écrit : « Ipse vero dormiebat; et accesserunt ad eum discipuli ejus, et suscitaverunt dicentes : Domine, salva nos! Hujus signi typum in Jona legimus, quando ceteris periclitantibus, ipse securus est, et dormit, et suscitatur; et imperio et sacramento passionis suae liberat suscitantes » (*In Matthaeum*, PL, 26, 53). Ce rapprochement du sommeil de Jonas et du sommeil du Christ ne saurait être classé parmi les préfigurations authentiques! Il n'a pas plus de valeur théologique que le parallèle du sommeil de Moïse et du sommeil de Jésus, développé par Péguy dans *Ève* : « Comme dormait Moïse au bord du père Nil, — ainsi l'enfant dormait dans son pauvre berceau » (*Ève*, 12e éd., p. 182-186). Dans les deux cas cependant, le rapprochement des détails narratifs se fonde sur une préfiguration solide : Jonas figure du Christ (Mt 12, 40), Jésus nouveau Moïse.

[2] *Supra*, p. 272 s.

[3] *Supra*, p. 219.

déterminer quelle sorte d'expérience de foi constitua pour Israël tel événement donné de son histoire, quel aspect du *mystère-de-Dieu-avec-les-hommes* cet événement rendit intelligible à nos Pères en le leur faisant vivre, au niveau d'une expérimentation imparfaite mais déjà réelle. 2) Il faut examiner ensuite notre propre expérimentation du *mystère-de-Dieu-avec-les-hommes*, qui s'enracine dans l'histoire du Christ, s'actualise dans la vie sacramentelle, se consommera dans la vie éternelle. Puisque la structure fondamentale de la vie de foi est la même de part et d'autre, on apercevra aisément quel aspect du mystère est désigné de façon analogique, au plan voilé des préfigurations par les faits de l'Ancien Testament, au plan de la révélation complète par la réalité néo-testamentaire avec ses trois niveaux constitutifs.

On constate une fois de plus que l'*étude théologique des figures bibliques requiert absolument une exégèse littérale préalable*, soit pour établir la matérialité des événements expérimentés par le peuple de l'Ancien Testament et évoqués par les livres saints, soit pour préciser quelle signification ils comportaient pour la foi d'Israël. Seulement — à l'inverse de ce qui se passait pour les institutions de l'ancienne Loi, dont la signification religieuse pouvait être éclairée par les symbolismes en usage dans les religions voisines — on ne remarque plus rien de tel en matière d'histoire. Aussi bien, la notion biblique d'histoire sainte possède-t-elle une originalité absolue par rapport à la sacralisation de l'histoire que pratiquaient les religions anciennes. C'est seulement en contexte biblique que les événements *dans leur singularité concrète* servent à la pensée religieuse de point de départ et de terme de référence; il ne faut donc pas s'étonner que la notion d'événement figuratif soit un trait spécifique de la révélation judéo-chrétienne. C'est une raison de plus pour que l'interprétation théologique de l'histoire d'Israël, dont la doctrine des préfigurations n'est qu'un aspect particulier, ne puisse être construite sans bases critiques sérieuses. La critique, certes, ne suffirait pas à l'édifier : il y faut des indications positives que seule fournit la foi au Christ. Mais en revanche, les intuitions de la foi ne suppléent pas au défaut de méthode, et c'est pourquoi beaucoup d'exégèses allégoriques proposées au cours des âges s'avèrent peu solides, pour peu qu'on les mettre à l'épreuve. Pour faire œuvre durable, la théologie doit contrôler les intuitions de la foi et écarter résolument les symbolismes artificiels superposés aux détails de l'histoire sainte sans égard pour le sens littéral de l'Écriture.

3. Les figures sous le couvert de la fiction

Ce recours à la critique pose d'ailleurs une question épineuse. S'il est vrai que le fondement des préfigurations est à chercher dans l'expérience historique d'Israël en tant qu'elle était une expérience de foi, la portée figurative réelle des récits bibliques ne dépend-elle pas de leur valeur

historique objective? Or ces récits, nous l'avons dit, ressortissent à des genres très divers [1], qui vont de la chronique la plus précise (histoire de la succession de David) à la fiction didactique (histoire de Jonas ou des trois enfants dans la fournaise), en passant par toute une gamme de genres intermédiaires comme l'épopée religieuse (passage de la mer Rouge), le récit exemplaire (sacrifice d'Abraham ou histoire de Joseph) et la légende préhistorique (déluge). A supposer qu'on ne retienne comme figures authentiques que celles dont le support historique est solidement établi, on verrait leur liste s'amenuiser dangereusement, lors même que le Nouveau Testament apporterait à certaines d'entre elles tout le poids de son autorité.

Mais le problème n'est pas si simple. En effet, l'expérimentation des voies de Dieu par nos Pères dans la foi s'est traduite littérairement de manières très diverses. Liée par son origine à l'*histoire vécue*, elle a donné naissance à une véritable *théologie de l'histoire*, qu'on retrouve de façon équivalente dans toutes les variétés de l'*histoire racontée*. Tantôt cette théologie fournit à des narrations très objectives (au sens moderne du terme) un principe d'interprétations des faits, qui les enrichit en profondeur sans modifier leur teneur littéraire. Tantôt elle sert de guide à l'imagination des poètes, lorsqu'ils construisent des épopées religieuses pour faire justement mieux sentir la valeur d'expérience religieuse renfermée dans les événements d'autrefois (songeons seulement à l'histoire de l'exode). Tantôt elle est projetée par les historiens bibliques sur des matériaux d'emprunt, tels que les légendes préhistoriques, pour en fournir une réinterprétation — si bien que le contenu réel des récits ainsi recréés (déluge) réside dans cette théologie de l'histoire plus que dans la matérialité des détails empruntés à la tradition extra-biblique. Tantôt elle impose ses canevas à la confection de certaines narrations didactiques qui, sous le couvert de la fiction, traduisent ainsi indirectement une véritable expérience vécue (tel est, par exemple, le rapport du livre de Judith à l'expérience des guerres maccabéennes).

L'authenticité des préfigurations bibliques ne se mesure donc pas uniquement à l'objectivité historique des récits qui les rapportent (au sens moderne du mot « objectivité »). Ce qu'il faut prendre d'abord en considération, c'est *l'interprétation religieuse de l'existence de l'homme engagé dans une histoire conduite par Dieu*, qui trouve son expression dans les formes littéraires les plus diverses. A ce point de vue, le récit fictif qui évoque l'expérience vécue d'un héros quelconque (Job ou Jonas), peut avoir autant de densité humaine qu'un récit d'histoire objective: ne traduit-il pas, lui aussi, une expérience existentielle qui a son point de départ dans l'histoire réelle de l'humanité? C'est ainsi que les récits bibliques, dans la souplesse

[1] *Supra*, p. 251-254.

et la variété de leurs genres, puisent tous à une expérience de foi qui a pour base l'expérience historique d'Israël. De cette façon, même les récits fictifs ressortissent indirectement à l'histoire sainte et, comme tels, ils peuvent être figuratifs.

III. LES PRINCIPALES PRÉFIGURATIONS

En traitant du sens figuratif des institutions israélites, nous avons dit de quelle façon et avec quelles précautions les données de la liturgie, de l'exégèse ancienne et même du Nouveau Testament devaient être utilisées dans une étude méthodique [1]. Nous n'avons pas à y revenir ici. Comme précédemment, nous demanderons au Nouveau Testament les indications fondamentales qui orienteront notre recherche. Mais nous n'oublierons pas que les auteurs sacrés ont pu rattacher aux événements anciens dont ils rappelaient le souvenir des allégorisations de leur cru qu'ils développaient de façon libre. L'allégorie du voile de Moïse en 2 Cor 3, 13-16 en est un bon exemple.

En ce qui concerne les préfigurations proprement dites, on peut dire qu'elles se répartissent en deux catégories, correspondant aux deux sortes d'expériences faites par les israélites au cours de leur histoire : l'expérience des jugements de Dieu et de ses menaces réalisées ; l'expérience des dons de Dieu et de ses promesses réalisées [2]. Ces deux genres d'expériences de foi esquissaient deux aspects essentiels des « derniers temps » : le Jugement eschatologique, le Salut eschatologique. Aussi le Nouveau Testament recourt-il à leur portée figurative pour évoquer concrètement, dans sa perspective propre, les deux thèmes du Jugement et du Salut.

1. Préfigurations du Jugement eschatologique

La notion de jugement ne doit pas être entendue ici de façon trop étroite [3]. Il est vrai qu'elle concerne au premier chef l'acte judiciaire de Dieu qui récompense le bien et qui punit le mal. Mais le Dieu-Juge de la révélation biblique n'est pas l'arbitre impassible qu'une certaine philosophie imagine présidant aux destinées du monde. C'est aussi le Dieu qui agit dans l'histoire humaine, qui y réalise son dessein de salut, qui y lutte contre des forces hostiles pour parvenir à ses fins. Son jugement n'est qu'un aspect de cette lutte. Il nous le montre triomphant, par un acte souverain, d'une humanité insolente qui s'opposait à sa volonté, déblayant ainsi la voie devant le

[1] *Supra*, p. 220 s.

[2] *Supra*, p. 267-272.

[3] Bibliographie *supra*, p. 270, note 1.

cheminement de sa justice qui sauve ses fidèles [1]. Le jugement a donc un arrière-plan dramatique, qui lui confère sa véritable dimension. Ainsi entendu, il est une activité divine permanente, coextensive à toute l'histoire humaine; quand il se concrétise dans des événements quelconques, l'humanité (et pas seulement le peuple d'Israël) en fait l'expérience à ses dépens [2]. Sous ce rapport, tout l'aspect négatif de l'histoire en constitue une expérimentation pratique, accessible en principe à tout esprit religieux [3]. Cependant, c'est au terme de l'histoire, « aux derniers temps », que le Jugement doit trouver sa réalisation plénière, comme prélude obligatoire du salut eschatologiqe.

a) Le Jugement eschatologique. — Le Jugement eschatologique annoncé par les prophètes ne se confond pas avec ce que nous appelons communément le Jugement dernier. Au terme du temps préparatoire de l'Ancien Testament, il s'actualise à trois niveaux différents : celui de l'histoire de Jésus, celui du temps de l'Église, celui de la consommation finale.

Durant la vie terrestre de Jésus, le Jugement eschatologique s'inaugure. Il faut recueillir sur ce point le témoignage de saint Jean, spécialement attentif à cette première actualisation du Jugement [4]. En tant que Fils d'Homme, le Fils a été établi par le Père comme souverain juge. Quiconque croit en lui n'a pas à passer en jugement (Jn 5, 22-24). Mais quiconque ne croit pas est *ipso facto* condamné (Jn 3, 17-18). Il suffit donc que le Christ-Lumière vienne dans le monde pour que le Jugement s'opère (3, 19-21). Au moment où le monde de ténèbres le rejette définitivement en le mettant à mort, il provoque du même coup sa propre condamnation : « C'est *maintenant* le jugement du monde, c'est *maintenant* que le prince de ce monde est jeté bas » (Jn 12, 31). Dans une pensée semblable, le premier évangile décrit le cadre de la mort du Christ à l'aide de traits empruntés aux oracles eschatologiques qui décrivaient le Jugement divin (Mt 27,

[1] Sur cette notion de justice et de salut, voir *infra*, p. 309 ss.

[2] Comme il s'agit du jugement des pécheurs, ses manifestations sont identiques à celles de la colère de Dieu. Sur ce thème, voir les *Théologies de l'A.T.* : P. VAN IMSCHOOT, t. 1, p. 87-90; O. PROCKSCH, p. 642-653; W. EICHRODT, t. 1, p. 168-176. — TWNT, art. 'Οργή, t. 5, p. 382-448 (dans l'A.T., p. 392-413, O. GRETHER, J. FICHTNER).

[3] Effectivement, en dehors de l'A.T., la colère divine est ressentie en quelque façon dans les religions païennes. Mais elle est comprise très imparfaitement, comme le montrent, par exemple, les religions gréco-romaines. Sur ce point, voir TWNT, *art. cit.*, p. 384-392 (H. KLEINKNECHT).

[4] C. H. DODD, *The Interpretation of the Fourth Gospel*, p. 208-211, et les commentaires de l'évangile sur les passages que nous citons. — A. FEUILLET, dans A. ROBERT et A. FEUILLET, *Introduction à la Bible*, t. 2, p. 630 s., 672.

45.51-52) [1]. Cependant, si à partir de cette heure le Jugement est chose acquise, tant pour Satan que pour le monde, il demeure une réalité secrète qui n'apparaîtra au grand jour que peu à peu.

Durant le temps de l'Église, de la résurrection à la parousie, le Jugement prononcé à la mort de Jésus est en effet à l'arrière-plan de l'histoire, comme une menace constamment suspendue au-dessus d'un monde infidèle et manifestée par des événements-signes [2]. Il s'actualise dans le châtiment de Jérusalem et du Judaïsme infidèle (Mt 21, 44; 24, 18-22 par.; Lc 19, 41-44, etc.), réalisé lors de la catactrophe de 70 (cf. les allusions de Mt 22, 7; Lc 21, 20; probablement Heb 12, 26-27; Ap 11). Il doit s'actualiser ensuite dans le châtiment de Rome et de son empire, suppôt terrestre de Satan qui s'oppose à l'Église de Jésus (cf. Ap 17, 5—19, 4). L'horizon du Nouveau Testament s'arrête là, à la limite d'une expérience historique qui fut celle de l'Église primitive; mais la leçon ainsi donnée se prête aux généralisations pour tout le temps où l'Église affrontera les nations païennes. Durant ce même temps, d'ailleurs, le Jugement s'actualise aussi à l'intérieur de l'Église : il constitue une menace perpétuelle pour les chrétiens infidèles ou tièdes (1 Cor 11, 30-32; Heb 3, 12 ss.; cf. Ap 2 - 3, les sentences prononcées dans les « lettres aux sept Églises »).

Tout cela cependant ne fait que préluder, de façon sensible mais partielle, à la manifestation éclatante du Dieu-Juge, du Christ-Juge en tant que Fils d'Homme, qui mettra un point final à l'histoire humaine quand « la figure de ce monde passera » (cf. Act 17, 30-31; 1 Thes 1, 10; Mt 24, 29-30; 25, 31-46; Ap 19, 11—20, 15 etc.).

Il y a ainsi dans le thème du Jugement eschatologique une réelle unité; on y retrouve les trois niveaux d'application que nous avons déjà signalé dans les réalités néo-testamentaires [3].

b) Les jugements figuratifs. — Reste à évoquer littérairement ce Jugement eschatologique. Pour cela, le Nouveau Testament peut reprendre les traits des jugements divins accomplis avant les « derniers temps » [4]. En effet,

[1] Obscurité, tremblement de terre, résurrection des morts. Le premier trait figure également chez Marc et Luc, les deux derniers sont propres à Matthieu et aident à comprendre son intention didactique : l'événement historique de la mort de Jésus ne signifie pas seulement la fin de l'ordre cultuel ancien (cf. v. 51 : le voile du temple se déchire), il est le moment où les anciens oracles eschatologiques s'accomplissent.

[2] Le thème de la colère orchestre ici le thème du jugement, cf. Rom 1, 18 ss. Voir S. LYONNET, dans A. ROBERT et A. FEUILLET, *Introduction à la Bible*, t. 2, p. 846-850.

[3] *Supra*, p. 295.

[4] Le N.T. reprend d'abord, c'est bien clair, le langage imagé des anciens oracles eschatologiques, adaptés à la nouvelle perspective où ils sont ainsi transposés. Mais nous n'avons à noter ici que les allusions *historiques* qui éclairent le problème des préfigurations.

non seulement dans l'histoire d'Israël mais dans celle de tous les peuples depuis le premier péché humain, se révèle constamment la présence du même drame spirituel dont les « derniers temps » apportent le dénouement. C'est partout la même aventure de péchés et de catastrophes, partout le même affrontement entre Dieu et ses adversaires humains, la même colère divine qui a pour signes les mêmes événements malheureux. C'est pourquoi chaque processus historique qui déclanche un jugement de cette sorte est susceptible d'éclairer la crise eschatologique, aux trois niveaux où le Nouveau Testament la voit se réaliser.

Voici d'abord les adversaires de Dieu. Leur peinture est tissée de réminiscences historiques, afin de mieux faire comprendre leur qualité spirituelle par comparaison avec l'expérience passée. S'il s'agit des adversaires de l'extérieur, puissances hostiles au dessein de Dieu puisqu'elles sont ennemies de son peuple, on y trouve un nouveau Pharaon (Ap 15, 3), le chef d'une nouvelle Babylone (Ap 17; cf. 1 Pt 5, 13), un nouvel Antiochus Epiphane (2 Thes 2, 2-3, cf. Dan 11, 36; Ap 13, 1-10, cf. Dan 7). S'il s'agit des adversaires de l'intérieur, qui se glissent dans le peuple de Dieu pour le corrompre, on y trouve de nouveaux Coré (Jud 11) et de nouveaux Balaam (Jud 11; 2 Pt 2, 15; Ap 2, 14). Voici d'autre part les châtiments qui les attendent; ils reproduisent fidèlement les châtiments réalisés dans le passé : le déluge, type légendaire des châtiments advenus dans la préhistoire (Mt 24, 37-41; 2 Pt 2, 5); la destruction de Sodome (Jud 7; 2 Pt 2, 6; cf. Ap 11, 8); les plaies d'Égypte et la mort du Pharaon (Ap 8, 6—9, 11; 16, etc.); les châtiments de la génération du désert (1 Cor 10; Heb 3—4; Jud 5.11); la ruine de Babylone, telle qu'elle fut annoncée par les prophètes et réalisée en son temps (Ap 18, avec allusions à Is 13; 47, 8-9; 52, 11; Jer 50, 15. 39; 51, 6. 9; Ez 27—28)...

Ce langage symbolique repose donc sur une typification de l'histoire, qui a pour fondement une doctrine de la rétribution applicable à tous les hommes, tous les peuples, tous les temps. L'idée de préfiguration n'est pourtant réalisée ici qu'imparfaitement. En effet *l'expérience du jugement divin n'appartient pas en propre à l'histoire d'Israël* : Israël n'a fait qu'expérimenter sur ce point, mais en pleine connaissance de cause [1], ce qui est le lot commun de l'humanité pécheresse. En outre, il s'agit moins d'un dessein divin progressivement réalisé jusqu'à un *eschaton*, que d'une répétition à intervalles irréguliers du même acte de Dieu. Certes, du premier jugement

[1] *Supra*, p. 270-272. — Si le jugement de Dieu sur le monde est finalement révélé de façon authentique, c'est justement parce qu'Israël l'expérimente en connaissance de cause, grâce à la doctrine de l'alliance. Ailleurs, il n'est que pressenti de façon incomplète ou indistincte. Seule l'histoire du peuple choisi en est le parfait « révélateur » (au sens de « révélateur photographique »).

(Gen 3, 14-19) au Jugement eschatologique, inauguré lors de la mort de Jésus (Jn 12, 31) en attendant d'être consommé à tout jamais au dernier jour (Ap 12, 1-17; 19, 19-20; 20, 9-10), il y a progression dans la tension dramatique; mais on ne change pourtant ni de plan ni d'objet. Le même drame se laisse apercevoir partout à travers des cas particuliers fondamentalement identiques (soit dans l'Ancien, soit dans le Nouveau Testament), et le Jugement final est moins l'archétype de tous les autres que leur clôture et leur somme.

Malgré tout, cette typologie incomplète n'en constitue pas moins une première clef d'interprétation de l'histoire sainte, applicable à tous les cas de péché et à tous les cas de châtiment des pécheurs qu'on observe dans l'Ancien Testament. Les exemples utilisés explicitement par les auteurs du Nouveau Testament ne forment donc pas une liste limitative. On notera toutefois que, suivant la règle posée [1], l'interprétation figurative s'applique avant tout aux événements *globaux*, qui constituèrent de réelles expériences historiques; elle ne peut être étendue aux *détails* de leur déroulement que dans la mesure où ces détails sont significatifs par rapport au sens des événements en cause. Encore faut-il remarquer que le *mode* des jugements et des châtiments divins peut varier à l'infini; or la typologie n'est pas une répétition cyclique des événements passés : elle fait de chacun d'eux un symbole plastique, susceptible de multiples applications concrètes. Ainsi, l'histoire des Hébreux au désert nous concerne bien, parce que, au niveau de l'expérience ecclésiale, nous vivons un drame identique au leur; les châtiments qui leur advinrent sont donc pleins de leçons menaçantes pour nous (cf. 1 Cor 10, 11); mais Dieu seul sait exactement quels maux nous menacent, et d'ailleurs le plan temporel où se situaient les châtiments divins dans l'économie ancienne est dépassé par les perspectives que le Nouveau Testament nous a ouvertes [2].

2. Préfigurations du salut eschatologique

La notion biblique de salut évoque par elle-même une expérience complexe comportant trois stades successifs : au point de départ, l'expérience d'une condition misérable dont Dieu doit sauver l'homme; au point d'arrivée, l'expérience d'un état nouveau dans lequel se voit établi l'homme sauvé; entre les deux, l'expérience d'un passage de l'état de perdition à l'état de salut, non point en vertu d'un simple processus naturel, mais par l'effet

[1] *Supra*, p. 302. — Pour les institutions, la règle était la même : *supra*, p. 226, 232, 240.

[2] C'est ce passage de l'expérience temporelle à un autre ordre de réalité qui est ici l'élément figuratif le plus caractéristique. On dira plus loin la même chose à propos des préfigurations du salut.

d'un acte de Dieu intervenant dans l'histoire humaine [1]. C'est à ce triple point de vue que l'histoire de l'Ancien Testament présente des figures du Salut accompli au terme des temps. Encore faut-il se rappeler que ce Salut eschatologique, comme le Jugement lui-même, comporte trois niveaux d'actualisation : celui de l'histoire du Christ-Chef, qui passe de notre condition souffrante et mortelle à l'état de ressuscité; celui de l'histoire de l'Église, où les membres du Corps du Christ participent sacramentellement au mystère déjà réalisé en plénitude dans leur Chef; celui de la consommation finale, où les membres rejoindront leur Chef dans la vie éternelle [2]. Enfin, à quelque niveau qu'on le considère, le Salut peut être regardé de deux points de vue différents : celui de Dieu qui l'opère par son envoyé, Jésus-Christ, qui est son Fils et son Verbe; celui des hommes qui en bénéficient, c'est-à-dire d'abord de Jésus lui-même en tant qu'homme et « premier-né d'entre les morts » (Col 1, 18; cf. Rom 8, 29), puis de tous les membres de son Église.

Telle est la réalité complexe dont l'Ancien Testament présente des esquisses, déjà parlantes pour la foi, quoiqu'elles se situent encore sur un plan d'expérience temporelle, inférieur au plan où se meut le Nouveau Testament. On peut d'ailleurs distinguer ici trois domaines, à vrai dire étroitement connexes, où les préfigurations viennent s'inscrire : celui des événements historiques, celui des personnages qui en sont les acteurs, celui des institutions qui structurent l'histoire.

a) Les événements figuratifs. — Les événements qui figurent le Salut eschatologique sont ceux qui montrent Dieu en activité de sauveur. On prend ici le mot « sauveur » en un sens moins étroit qu'on ne l'entend d'ordinaire. Dieu est sauveur, certes, quand il délivre l'homme de la misère, de la souffrance, de la captivité, d'un péril quelconque; mais il l'est aussi quand, par l'exercice de sa toute-puissance et de sa grâce, il lui procure le bien-être, la paix, le bonheur et tout ce qui est nécessaire à sa vie [3]. L'expérience humaine du « salut de Dieu » ainsi compris est présentée par l'Ancien Testament dans plusieurs perspectives différentes : celle de l'histoire du peuple de Dieu, celle des individus qui la vivent, celle de l'histoire universelle, celle des origines. — Dans tous ces cas, on peut parler à bon droit d'événements figuratifs.

Voici tout d'abord l'histoire du peuple de Dieu. Au long des siècles, Israël a eu le temps d'expérimenter sous toutes ses formes la condition

[1] *Supra*, p. 97-102.

[2] *Supra*, p. 306 s.

[3] Ce « salut » donné par Dieu aux hommes est la manifestation concrète de sa bonté, de sa justice qui sauve, de son amour (W. EICHRODT, *Theol. des A.T.s*, t. 1, p. 150-168), tout comme les malheurs de l'histoire étaient les manifestations concrètes de sa colère, de son jugement.

misérable de l'humanité pécheresse [1], de l'esclavage d'Égypte aux oppressions du temps des Juges, des défaites militaires aux calamités agricoles, des massacres occasionnés par la guerre à l'exil des survivants, des divisions intestines à la perte de l'indépendance nationale. Il est inutile de détailler ces points. Chacun d'eux montre à sa façon que *le « salut de Dieu » a toujours pour objet de tirer le peuple choisi d'une situation commune à tous les hommes depuis que le péché s'est introduit dans l'histoire,* situation qui a généralement pour cause la conduite de celui-là même qui en est victime, à moins qu'une mystérieuse loi de solidarité ne fasse retomber sur la tête du juste le châtiment mérité par les coupables [2]. Dieu veut sauver son peuple de cette condition. Non pas qu'il ne l'y laisse jamais retomber, en exécution de ses jugements [3]; mais il intervient à chaque fois pour l'en délivrer à nouveau, le combler de ses dons, l'introduire dans un état de choses qui, sans être encore le Salut eschatologique, en esquisse pourtant les traits [4]. Il est normal que la mémoire d'Israël se soit attachée avec prédilection aux expériences de ce genre les plus complètes et les plus décisives : délivrance d'Égypte, introduction en terre promise (non sans effort ni combat), délivrances du temps des Juges (Jg 2, 16 etc.) et des guerres royales (1 Sam 9, 16), apogée de la monarchie davidique (2 Sam 5, 12), échec de Sennachérib devant la ville sainte (2 Rg 19, 34), décret libérateur de Cyrus, etc... Tous ces événements permettent, dans une certaine mesure, de concevoir par avance ce que sera le Salut final [5]. Mais des anecdotes mineures comme celles du séjour au désert (la manne et l'eau du rocher) ne sont pas oubliées, car, en théorie, tous les événements heureux du passé sont susceptibles de cette interprétation figurative puisque tous comportent, chacun à sa façon, un symbolisme « eschatologique » [6].

Il faut même étendre le principe aux expériences individuelles du salut accordées par Dieu aux membres de son peuple. Chacun expérimente pour son propre compte les misères de la condition humaine et la grâce divine qui en délivre; toute expérience de ce genre est significative à l'égal des expériences collectives, bien qu'elle ait une portée historique moins

[1] *Supra*, p. 106 ss.

[2] On sait que, dans l'A.T., la responsabilité individuelle n'est jamais séparée de ses incidences sociales. Ez 18, en réaction contre les excès d'une doctrine de responsabilité purement collective, proclame bien le principe de la rétribution strictement individuelle; mais le livre de Job soulignera amèrement les contradictions qu'on observe entre ce principe et les faits. Au contraire, Is 52, 13—53, 12 accentue la solidarité du Juste avec les coupables pour révéler, dans une perspective eschatologique, le sens profond de la souffrance des innocents.

[3] *Supra*, p. 307 ss.

[4] *Supra*, p. 268-270, 291 ss.

[5] *Supra*, p. 268.

[6] *Supra*, p. 296-299.

large. On en retrouve l'écho, répercuté à l'infini, dans la littérature cultuelle : psaumes de lamentation et psaumes d'action de grâces (les deux genres s'entrecroisent parfois dans les mêmes pièces [1]) expriment la prière d'une humanité qui expérimente alternativement les effets de la colère divine puis les effets de la grâce qui sauve (par exemple, Ps 107). Il y a là encore un point de départ possible pour évoquer symboliquement le mystère du salut.

Ailleurs, la même expérience est projetée par les auteurs sacrés dans des fictions didactiques qui l'universalisent en quelque sorte : Jonas sauvé de la mort, Job le juste éprouvé, Tobie guéri de ses maux, Daniel délivré de la fosse aux lions et les trois jeunes gens, de leur fournaise, en fournissent des cas-types. Il n'est pas jusqu'aux étrangers qui bénéficient parfois de cette grâce : comment oublier Ninive sauvée de la ruine à la parole de Jonas (encore un cas-type dans une fiction didactique) [2] ? Cette extension du salut à l'humanité entière explique qu'un autre cas-type nous en soit présenté dans le cadre de la préhistoire religieuse du genre humain ; telle est en effet la signification du salut de Noé, échappant dans son arche au châtiment d'une génération coupable (Gen 8, 23). Le dessein *de salut* (en tant que tel) était donc à l'œuvre ici-bas bien avant la mise à part d'Abraham et de sa race [3].

Il est enfin certain que ce dessein, dans son terme, rejoint les intentions initiales du Dieu créateur. Sans doute, les textes sacrés ne renferment-ils qu'une représentation imagée du monde en sa perfection originelle, car l'origine de l'histoire comme sa fin échappent à l'expérience directe de l'homme et il est impossible de les évoquer autrement qu'en symboles [4]. Mais les symboles ont leur prix. Elaborés *a contrario* à partir de la condition actuelle de l'homme, ils évoquent concrètement le rêve de vie heureuse que chacun de nous porte en soi [5], et ils attestent que ce

[1] Sur ces deux genres abondamment représentés dans le psautier (et en dehors de lui par quelques pièces), voir H. GUNKEL, *Einleitung in die Psalmen*, Göttingen, 1933, p. 172-292. — G. CASTELLINO, *Libro dei Salmi*, SB, Turin, 1955, p. 43-295. — P. DRIJVERS, *Les psaumes, Genres littéraires et thèmes doctrinaux*, Paris, 1958, p. 84-129. — H. J. KRAUS, *Psalmen*, BK, t. I, p. XLV-LII.

[2] A s'en tenir à Lc 11, 29-32 (comparer Mt 12, 38-42 et 16, 1-4), le « signe de Jonas » donné à la génération du Christ n'est autre que sa propre prédication de pénitence, qui a pour but de la sauver comme la prédication de Jonas sauva Ninive. Mt 12, 40 est une seconde interprétation du « signe », qui rapproche le salut personnel de Jonas et la résurrection de Jésus.

[3] *Supra*, p. 118-120.

[4] Pour cette évocation imagée des origines et de la fin de l'histoire, un certain nombre d'auteurs emploient de préférence le mot « mythe », en un sens qui n'exclut d'ailleurs pas l'idée d'une réalité historique (cf. O. CULLMANN, *Christ et le temps*, p. 68 ss. — J. L. MCKENZIE, *Myth and the Old Testament*, CBQ, 1959, p. 281 s.). C'est là avant tout un problème de terminologie.

[5] Sur cette « nostalgie du paradis », cf. M. ELIADE, *Traité d'histoire des religions*, p. 327.

rêve correspond bien au dessein de Dieu : avant l'entrée du péché dans l'histoire, il était réalité [1] ; depuis le péché, sa restauration constitue le but des *Gesta Dei*, des actes du Dieu sauveur. Réintroduisant l'homme au paradis perdu, le Salut eschatologique sera ainsi comme une nouvelle création.

Telles sont les figures qui passent et repassent dans le langage du Nouveau Testament. Si la prise de conscience de la misère de l'homme — du « vieil homme », comme dit saint Paul — y dépasse en profondeur celle de l'Ancien Testament (par exemple Rom 5, 12-21 ; 7, 5-24), c'est bien pourtant la même expérience fondamentale dont tant de textes bibliques illustraient déjà les divers aspects. Sur la croix, le Christ partage notre angoisse et meurt notre mort ; c'est pourquoi il a sur les lèvres les psaumes de souffrance (Mt 27, 46 par. ; Lc 23, 46 ; Jn 13, 18 ; 15, 25 ; 19, 24.28), car l'expérience de la souffrance chez les justes d'Israël était l'esquisse prophétique de sa propre expérience, et plus encore : une participation anticipée au mystère de sa croix [2]. De même, l'évocation du Christ délivré de la mort dans la première prédication chrétienne se coule dans les expressions des psaumes de salut (Act 2, 24-32 ; 13, 35-37), car l'expérience du salut dans le peuple d'Israël était une image imparfaite du vrai Salut réservé pour la fin des temps [3]. On comprend que la liturgie des jours saints, prolongeant ces usages du Nouveau Testament, recoure largement aux psaumes de supplication et d'action de grâces pour évoquer lyriquement le drame de la croix et de la résurrection : ce drame était déjà inscrit dans le filigrane des textes.

[1] Nous laissons de côté les problèmes concrets posés par cette affirmation fondamentale. Les théologiens du moyen-âge ont construit leur représentation de la vie humaine avant la chute originelle en prenant pour base les récits de la Genèse, interprétés littéralement dans tous les détails comme des descriptions historiques. En ceci, leur œuvre est irrémédiablement caduque. En fait, il nous est impossible d'avoir, de l'état primitif, une autre représentation que symbolique ; mais nous ne devons pas être dupes des symboles. Pour une mise au point récente, voir M. M. LABOURDETTE, *Le péché originel et les origines humaines*, Paris, 1953. Voir aussi les analyses philosophiques pénétrantes de P. RICŒUR, *Finitude et Culpabilité*, II. *La symbolique du mal*, Paris, 1960, p. 218-260.

[2] P. DRIJVERS, *Les Psaumes*, p. 123-129. — L'application du psaume à la passion du Christ est classique chez les Pères. Voir par exemple : Saint AUGUSTIN, *Enarrationes in Psalmos*, In Ps 21, PL, 36, 167 ss. - CCL, 38, 177 ss. ; Lettre à Honoratus, *Epistola* 140, 13-73, PL, 33, 543-570 ; *Tractatus in Johannem*, 13, 13-14, PL, 35, 1500 = CCL, 35, 138 ; *Cité de Dieu*, 17, 17, PL, 41, 551. — Saint Grégoire le Grand explique excellement que le Christ souffrant se manifeste depuis le début du monde en ses membres souffrants, ce qui fonde la typologie du psaume (*Moralia in Job*, 3, 2, 32, PL, 75, 616 B ; cf. Préface, 2, 14, *Ibid.*, 524-525). — Pour une vue d'ensemble sur la question, voir J. DANIÉLOU, *Bible et liturgie*, p. 240-258 ; *Le psaume 21 dans la catéchèse patristique*, LMD, n° 49 (1957), p. 17-34.

[3] P. DRIJVERS, *Les Psaumes*, p. 96-99.

Quant au souvenir des grandes expériences collectives du salut, il fournit des catégories de pensée qui permettent d'exprimer le sens de l'histoire de Jésus. Par Jésus se réalise le mystère d'un nouveau déluge (1 Pt 3, 20-21) [1], d'un nouvel exode (cf. Ap 15, 3) [2], d'une nouvelle alliance (Mt 26, 28 par.; Heb 9, 19-23), d'une nouvelle entrée en terre promise (Heb 3, 7—4, 11) [3], d'une nouvelle création (2 Cor 5, 17; Ap 21,5) [4]... Et sans doute cette réalité eschatologique dépasse-t-elle de toutes manières ses figures, car le don suprême de Dieu se situe au-delà du plan temporel où les figures se mouvaient. Mais dans ce dépassement même, l'essentiel des expériences historiques passées est assumé, car le salut désormais inauguré atteint effectivement les fins que visaient ses premières esquisses : le peuple de Dieu entre vraiment dans le repos divin promis aux Hébreux d'autrefois (Heb 4, 8-10), dans la patrie céleste à laquelle ils avaient vainement aspiré (Heb 11, 13-16); le Christ, nouvel Adam, possède vraiment la gloire et la domination données au premier Adam lors de sa création (Heb 2, 6-9; 1 Cor 15, 25; Eph 1, 22)... Les correspondances remarquées entre les deux Testaments reposent ainsi sur l'unité du dessein divin qui s'y réalise et qui manifeste incomplètement ses traits avant de s'accomplir en plénitude [5].

Il y aurait lieu de reprendre dans cette perspective l'examen de tous les événements rapportés par l'Ancien Testament, car ils ont tous valeur

[1] Sur le développement du thème à l'époque patristique, voir J. DANIÉLOU, *Sacramentum futuri*, p. 53-94.

[2] J. DANIÉLOU, *Sacramentum futuri*, p. 129-200; cf. *Le cantique de Moïse et la vigile pascale*, BVC, 1 (Mars-Mai 1953), p. 21-30.

[3] *Ibid.*, p. 233-245. — « Fluvius Jordanis fuit per quem Israel in terram promissionis intraverunt. Hoc autem habet baptismus Christi speciale prae omnibus baptismatibus, quod introducit in Regnum Dei, quod per terram promissionis significabatur (cf. Jn 3, 5)... Et ideo conveniens fuit ut Christus in Jordane baptizaretur » (III[a], q. 39, art. 4, in corp.). « Transitus maris rubri praefiguravit baptismum quantum ad hoc quod baptismus delet peccata; sed transitus Jordanis, quantum ad hoc quod aperit januam regni coelestis, qui est principalior effectus baptismi, et per solum Christum impletus » (*Ibid.*, ad 1). La typologie baptismale de la traversée de la mer Rouge est explicitée dans le commentaire de 1 Cor 10, lectio 1. Voir J. BOUTHIER, *La typologie du baptême d'après saint Thomas*, NRT, 1954, p. 897-916. Cf. *infra*, p. 316, note 2, les Homélies d'Origène sur Josué.

[4] J. DANIÉLOU, *Sacramentum futuri*, p. 1-52.

[5] « Dieu voulant faire paraître qu'il pouvait former un peuple saint d'une sainteté invisible et le remplir d'une gloire éternelle, a fait des choses visibles. Comme la nature est une image de la grâce, il a fait dans les biens de la nature ce qu'il devait faire dans ceux de la grâce, afin qu'on jugeât qu'il pouvait faire l'invisible, puisqu'il faisait bien le visible. Il a donc sauvé ce peuple du Déluge; il l'a fait naître d'Abraham, il l'a racheté d'entre ses ennemis, il l'a mis dans le repos. L'objet de Dieu n'était pas de sauver du Déluge, et de faire naître tout un peuple d'Abraham, pour ne l'introduire que dans une terre grasse. Et même la grâce n'est que la figure de la gloire, car elle n'est pas la dernière fin » (PASCAL, *Pensées*, éd. J. CHEVALIER, n° 560).

de figures, même si les auteurs du Nouveau Testament ne l'a pas exploitée. Les exégèses patristique et médiévale (et à un moindre degré la liturgie) sont allées loin dans cette voie. Mais l'examen méthodique dont nous parlons ici ne doit pas se départir de certaines règles rigoureuses, dont les interprètes du passé se sont assez peu souciés [1]. La première est de ne pas morceler les faits pour en déceler l'intelligibilité profonde : en les prenant dans leur vivante unité et en respectant le contenu religieux que la foi de l'Ancien Testament y découvrait déjà, on évitera de superposer à leurs détails des symbolismes artificiels [2]. Retrouvant au moyen de l'exégèse littérale leur résonance originelle, on verra avec précision en quel point de l'expérience chrétienne cette résonance trouve un écho ; ou plutôt, on retrouvera dans l'expérience d'Israël l'écho anticipé du mystère de salut advenu à la fin des temps préparatoires. Quant aux détails des événements, ils prendront un sens, chacun à sa mesure, en fonction de cette signification fondamentale. Car parmi eux, à côté d'éléments peu caractéristiques, on en trouve qui furent hautement significatifs pour Israël même : la nuée de l'exode (Ex 13, 21) fut le signe sensible d'une présence divine qui se retrouve sous d'autres signes dans le baptême, notre délivrance (cf. 1 Cor 10, 2) ; à ce titre elle a valeur de figure à l'intérieur d'une préfiguration plus large [3]. Et ainsi de suite. N'ayant pas à écrire ici un traité complet des figures bibliques, il suffit que nous posions ces principes généraux qui peuvent servir de discriminant pour apprécier les typologies traditionnelles.

b) Les personnages figuratifs. — Parmi les éléments significatifs des événements, les personnages qui y participent occupent une des premières places, à la mesure de leurs rôles respectifs. Ils peuvent d'ailleurs se trouver dans deux situations très différentes, auxquelles s'attachent des valeurs figuratives opposées.

D'un côté, il y a les artisans du salut divin, envoyés de Dieu, exécuteurs de ses volontés, médiateurs entre Dieu et les hommes, fondés de pouvoir par qui s'accomplissent les actes de Dieu dans l'histoire. S'ils se distinguent du commun, ce n'est point par leur condition, qui les laisse éventuellement faillibles, pécheurs, soumis comme les autres au jugement de Dieu. Mais, dans les grandes expériences historiques du peuple de Dieu, ils ne sont pas seulement bénéficiaires de la grâce, ils sont les réalisateurs de l'œuvre divine ; c'est à ce titre qu'ils préfigurent Jésus, envoyé divin et réalisateur du salut eschatologique. Chacun d'eux porte en soi un mystère, que dévoilera

[1] Voir par exemple la typologie de l'exode développée dans les *Allegoriae in Vetus Testamentum* attribués à Hugues de Saint-Victor, 3, 1-3 (PL, 175, 653-658).

[2] *Supra*, p. 272 s. et 302.

[3] Sur la nuée comme signe de la présence divine, voir M. J. Congar, *Le signe du Temple*, p. 23-25.

finalement la venue du Christ. Il faut cependant distinguer deux aspects dans le Christ-sauveur. Un aspect de gloire, consécutif à la résurrection qui l'introduit à la tête de son peuple dans sa majesté royale (cf. Act 2, 30-34). Sous ce rapport, tous les personnages royaux de l'Ancien Testament sont ses vivantes esquisses, par exemple David (Lc 1, 32) ou Salomon (Mt 12, 42) [1], et même, plus haut dans le passé, les chefs temporels qui conduisirent Israël au succès, tels Moïse et Josué (cf. Heb 4, 8-9) [2]. Mais le Christ-sauveur a aussi un aspect plus humble : c'est par le mystère de sa propre souffrance qu'il réalise la rédemption. Sous ce rapport, les justes souffrants de l'Ancien Testament forment une lignée qui l'annonce : Abel (Heb 12, 24), Isaac au bûcher (Heb 11, 17-19; cf. Jn 8, 56) [3], Moïse incompris et renié (Act 7, 25. 35), persécuté par les puissants de ce monde (cf. Mt 2, 13-14. 20-21), et les prophètes persécutés comme Jérémie [4], et les psalmistes qui participèrent à l'avance à la souffrance rédemptrice de Jésus [5]... Pour

[1] De telles figures restent ambivalentes, comme l'a noté saint Augustin : « David rex unus homo fuit, sed non unum hominem figuravit; quando scilicet figuravit ecclesiam ex multis constantem, distentam usque ad fines terrae; quando autem unum hominem figuravit, illum figuravit qui est mediator Dei et hominum, homo Christus Jesus » (*Enarrationes in Psalmos*, In Ps. 59, 1; PL, 36, 713). Sur la typologie de David chez saint Augustin, voir M. PONTET, *L'exégèse de saint Augustin prédicateur*, p. 318-319. — On pourra comparer le beau sermon de Newman où Jacob, Moïse et David sont regardés comme les figures du Christ : « The Shepherd of our Souls », *Plain and Parochial Sermons*, t. 8, p. 237 ss. (tr. fr. dans J. H. Cardinal NEWMAN, *Le Christ*, Fribourg, 1943, p. 51).

[2] Sur la typologie de Josué dans l'antiquité chrétienne, voir J. DANIÉLOU, *Sacramentum futuri*, p. 203-216. Sur le thème chez Origène, voir les indications de A. JAUBERT, dans ORIGÈNE, *Homélies sur Josué*, Sources chrétiennes, 71, Introduction, p. 16-62. Citons ce texte de Tertullien : « Cum successor Moysi destinaretur Auses, filius Nave, transfertur certe de pristino nomine et incipit vocari Jesus. Certe, inquis. Hanc prius dicimus figuram futuri fuisse. Nam, quia Christus Jesus secundum populum — quod sumus nos, nati in saeculi desertis — introducturus erat in terram promissionis melle et lacte manantem — id est in vitae aeternae possessionem, qua nihil dulcius, — idque non per Moysen, id est non per Legis disciplinam, sed per Jesum, id est per evangelii gratiam, provenire habebat, circumcisis nobis petrina acie, id est Christi praeceptis... » (*Adversus Marcionem*, 3, *16*, 3-4). Le thème se trouvait déjà chez saint Justin, *Dialogue avec Tryphon*, 113. On pourra comparer les sermons de NEWMAN : Moses the Type of Christ (*Plain and Parochial Sermons*, t. 7, p. 118-132); Josuah, a Type of Christ and his Followers (*Sermons Bearing on Subjects of the Day*, p. 149 ss.).

[3] J. DANIÉLOU, *Sacramentum futuri*, p. 97-111. Citons Tertullien : « Imprimis Isaac, cum a patre in hostiam deditus lignum sibi portaret ipse, Christi exitum jam tum denotabat, in victimam concessi a Patre et lignum passionis suae bajulantis » (*Adversus Marcionem*, 3, *18*, 2; suit en *18*, 3 la typologie de Joseph vendu par ses frères).

[4] Cf. G. M. BEHLER, *Les confessions de Jérémie*, Tournai-Paris, 1950. — Les allusions à cette « passion » de Jérémie se retrouvent dans les textes liturgiques de la semaine sainte. Voir le répertoire dressé par C. MARBACH, *Carmina scripturarum*, p. 334-336.

[5] *Supra*, p. 313, note 2.

comprendre exactement l'interprétation figurative de tous ces personnages de l'histoire sainte, il faudrait d'ailleurs tenir compte de la portée religieuse que la pensée juive attribuait à leur physionomie à l'époque du Nouveau Testament. Ainsi, pour comprendre la typologie d'Isaac dans le christianisme primitif, il n'est pas inutile de savoir que la haggada juive attribuait au sacrifice volontaire de cet ancêtre de la race une valeur d'expiation pour obtenir le pardon des péchés d'Israël; ce qu'Isaac représentait pour la foi juive, le Christ le représente à un degré incomparablement plus haut pour la foi chrétienne [1].

En face des artisans du salut, l'Ancien Testament nous présente par ailleurs ses bénéficiaires. Tantôt il s'agit du peuple de Dieu pris collectivement, tantôt il s'agit d'individus particuliers. Dans tous les cas, il s'agit d'hommes qui font l'expérience du salut au niveau imparfait de l'histoire temporelle. Dans le Nouveau Testament, le Salut par excellence se situe sur un tout autre plan. Le Christ en a fait le premier l'expérience par sa résurrection d'entre les morts. A ce titre, les hommes sauvés de l'Ancien Testament le figurent en sa résurrection, comme les hommes souffrants le figuraient en sa passion; le cas-type de Jonas le montre à l'évidence (Mat 12, 39-40 par.) : selon son propre témoignage, Jésus a expérimenté une délivrance de la mort analogue à celle du vieux prophète [2]. Cependant, quand le Nouveau Testament parle des bénéficiaires du Salut, il songe surtout aux membres de l'Église, sauvés par leur foi en Jésus-Christ que scelle le baptême. Les hommes de l'Ancien Testament les préfigurent de plusieurs façons : par leur insertion dans le dessein de salut, leur participation aux biens divins, leur justification par la foi puisque leur foi, dès cette époque, visait le mystère du Christ. C'est pour cela qu'Abraham joue un si grand rôle dans la théologie paulinienne (Rom 4; Gal 3, 6-9; cf. Heb 11, 8-19). Mais à côté de lui, il y a la « nuée de témoins » que mentionne l'épître aux Hébreux (Heb 11); il y a les anciens martyrs (Heb 11, 35-38), il y a Rahab la prostituée, prémices des païens incorporés à l'Église (Heb 11, 31; Jac 2, 25) [3]... Ces parallélismes ne mettent pas en jeu de pures analogies externes. Ils montrent *que la réalité chrétienne est déjà présente dans l'Ancien Testament, déjà vécue dans une expérience de foi imparfaite; le mystère du Christ et de l'Église est sous-jacent à l'histoire où s'inscrivent tant*

[1] H. J. SCHOEPS, *Paulus und die Aqedath Jischaq*, dans *Aus frühchristlicher Zeit*, p. 229-238; ou mieux, G. VERMES, *Scripture and Tradition in Judaism*, Leiden, 1961, p. 193-227.

[2] Le rapprochement de la résurrection de Jésus et de Jonas rejeté par le monstre est fréquent dans l'iconographie chrétienne antique; de même le rapprochement avec Daniel dans la fosse aux lions et les trois enfants dans la fournaise. Voir DACL, art. *Jonas*, t. 7/2, col. 2572-2631; *Daniel*, t. 4/1, col. 221-248 (H. LECLERCQ).

[3] J. DANIÉLOU, *Sacramentum futuri*, p. 217-232. — Cf. Saint AUGUSTIN, *Enarrationes in psalmos*, In Ps. 86, 3, PL, 36, 1104 = CCL, 39, 1203 s.

de figures. Pas plus que pour les événements figuratifs, nous n'avons à dresser ici le répertoire complet des personnages typiques. Il suffit de voir sur quelle base ce répertoire peut être établi, comme l'exégèse traditionnelle a tenté de le faire sans apporter à l'opération assez de rigueur méthodique.

c) Les institutions figuratives. — Nous n'avons pas à revenir longuement sur le caractère figuratif des institutions israélites, puisque nous en avons déjà traité [1]. Mais il reste à souligner le rapport de ces institutions à l'histoire du salut jusque dans leur caractère figuratif lui-même.

Pour les institutions civiles, nous avons vu qu'elles ne sauraient être dissociées de l'histoire au cours de laquelle elles ont pris forme et se sont développées [2]. Or précisément, c'est à cet enracinement dans une histoire figurative qu'elles doivent d'être liées si étroitement à l'expérience de foi. Chacune d'elles, en son temps, apporta à Israël l'expérience particulière d'un don de Dieu, à l'un des tournants de l'histoire sainte : l'alliance des douze tribus, lors de l'alliance sinaïtique; le pays de Canaan, lors de la conquête; la monarchie et Jérusalem, sous le règne de David, etc... Nous tenons ici le fondement des préfigurations dont nous avons reconnu la présence dans le statut temporel donné par Dieu à son peuple [3]. Si la terre promise et Jérusalem, sa capitale, renferment une annonce prophétique de l'Église et du ciel, si la royauté israélite esquisse les traits du Christ futur, c'est par la médiation de l'histoire sainte où ces institutions jouent un rôle de signe analogue à celui que joueront plus tard, pour la foi chrétienne, l'Église et Jésus lui-même.

Pour les institutions cultuelles, le problème est plus complexe. Nous avons vu qu'étant la traduction d'une vie théologale dont le mystère du Christ constituait secrètement la source, elles étaient, de ce fait, figuratives *primo et per se* [4]. Cependant, en examinant leurs différentes espèces, nous avions laissé de côté les temps sacrés, car la sacralisation du temps est étroitement liée, dans les cultes anciens à la mythologie, dans le culte israélite à la notion d'histoire sainte [5]. Effectivement, nous avons vu depuis lors que les grandes fêtes liturgiques d'Israël sont devenues progressivement les célébrations des *Gesta Dei :* exode, alliance sinaïtique, traversée du désert, création même... Leur rapport à ces événements figuratifs faisaient donc d'elles, *ipso facto*, les célébrations anticipées de l'Événement par excellence qu'elles annonçaient obscurément en commémorant ses figures [6]. C'est là-dessus

[1] *Supra*, p. 220-247.
[2] *Supra*, p. 179 ss.
[3] *Supra*, p. 221-227.
[4] *Supra*, p. 227.
[5] *Supra*, p. 289 s., 293 s.
[6] *Supra*, p. 293. Sur l'interprétation chrétienne des fêtes juives, voir T. Maertens, *C'est fête en l'honneur de Yahvé*, Bruges-Paris, 1961.

que se fonde, dans le Nouveau Testament, la typologie des fêtes juives, inséparable de la typologie des événements que chacune rappelle. La Pâque préfigure le sacrifice du nouvel agneau pascal qui obtiendra notre délivrance (1 Cor 5, 7; Jn 19, 36; Ap 5, 6) [1]. Le Sabbat préfigure le repos de l'homme dans la nouvelle création [2] (Heb 4, 9). La Pentecôte, en rappelant la proclamation de la Loi sur le Sinaï, préfigure la proclamation de l'Évangile par laquelle s'ouvrira l'histoire du nouvel Israël [3] (Act 2). Les rites de la fête d'automne suggèrent soit le rassemblement eschatologique des élus [4] (1 Thes 4, 19 s.; 1 Cor 15, 52; Ap 7, 9; cf. Nb 29, 1 ss.; 10, 1-10; Lev 23, 40), soit le triomphe eschatologique de Dieu-Roi en son Fils Jésus (cf. les réminiscences des Tabernacles en Mt 17, 4; 21, 8-11; 23, 39 par.) [5], soit l'apparition en Jésus de la vraie lumière et de l'eau salutaire (cf. Jn 7, 37; 8, 12 [6]). Ainsi les résonances des fêtes juives, où les réminiscences du passé recoupent l'espérance eschatologique [7], constituent un cadre de pensée qui rend intelligible le mystère accompli dans le Nouveau Testament. Si la typologie utilisée par les auteurs sacrés dans les textes que nous venons de citer paraît s'accrocher à certains détails des vieux rites, on remarquera qu'il s'agit en fait d'éléments significatifs qui traduisaient sensiblement le sens profond des célébrations. La typologie est donc en continuité avec la symbolique liturgique d'Israël.

[1] *Supra*, p. 238, note 1.

[2] « Sabbatum, quod significabat primam creationem, mutatur in diem dominicam, in quo commemoratur nova creatura inchoata in resurrectione Christi. Et similiter aliis solemnitatibus veteris Legis novae solemnitates succedunt, quia beneficia illi populo exhibita significant beneficia nobis concessa per Christum. Unde festo Phase successit festum passionis et resurrectionis; festo Pentecostes, in quo fuit data lex vetus, succedit festum Pentecostes, in quo fuit data lex Spiritus vitae... » (Iª IIªᵉ, q. 103, art. 3, ad 4). — Sur la typologie du sabbat, voir par exemple ORIGÈNE, *Homélies sur les Nombres*, 23, 4. Saint AUGUSTIN, *De civitate Dei*, 22, 30, 4-5 (PL, 41, 803-804); *De Genesi ad litteram*, 6, 25-29 (PL, 34, 306-307). — J. DANIÉLOU, *Bible et liturgie*, p. 303-328.

[3] J. DANIÉLOU, *op. cit.*, p. 429-448.

[4] Les élus sont rassemblés au son de la « grande trompette » comme pour une fête liturgique; ils ont « des palmes en main », non pas seulement les palmes du triomphe (*Bible de Jérusalem*, note in Ap 7, 9), mais celles de la procession des Tabernacles. J. DANIÉLOU, *op. cit.*, p. 449-469; J. COMBLIN, *La liturgie de la nouvelle Jérusalem*, ETL, 1953, p. 27-40.

[5] Allusion aux « trois tentes » dans l'épisode de la transfiguration. Les rapprochements entre la transfiguration et la fête des Tentes ont été analysés — non sans quelques exagérations — par H. RIESENFELD, *Jésus transfiguré*, Copenhague, 1947 (cf. J. DANIÉLOU, *Les symboles chrétiens primitifs*, Paris, 1961, p. 16-18). Procession des palmes et acclamations tirées du Ps 118, 25-26, le jour des Rameaux (ces faits mettent en question la date exacte de l'épisode).

[6] Sur l'importance de ces rites dans la liturgie des Tabernacles, cf. G. F. MOORE, *Judaism in the First Centuries of the Christian Era*, t. 2, p. 44-47.

[7] *Supra*, p. 293.

d) Deux aspects dans la préfiguration du salut. — Comme on a pu le remarquer au passage, les préfigurations du salut que renferme l'histoire sainte se répartissent en deux catégories, qui ont des caractères assez dissemblables. Aussi bien, le mystère du salut — qu'on l'envisage dans le Christ-chef ou dans l'Église qui est son Corps — comporte-t-il deux phases nettement différenciées. La première se déroule en ce monde-ci, dans le temps, dans l'histoire; l'autre se situe au-delà de l'histoire, dans le monde à venir, dans l'éternité. La première comprend la vie terrestre de Jésus et l'histoire terrestre de son Église; la seconde est constituée par la vie céleste du Christ ressuscité et l'entrée de tous les élus dans cette gloire qu'il leur a préparée.

Certaines préfigurations sont en rapport avec la première phase du mystère : la mission historique des prophètes annonce la mission historique de Jésus [1], que prolongera la proclamation de l'Évangile dans l'Église [2]; les signes accomplis par les prophètes pour accréditer leur parole annoncent les signes accomplis par Jésus [3], dont on constatera le prolongement dans l'Église [4]; la souffrance des justes et des envoyés divins dans l'Ancien Testament annonce la passion et la croix de Jésus, que prolongeront la persécution et la souffrance des chrétiens [5]. Dans tous ces cas, l'objet préfiguré se situe d'une certaine façon *sur le même plan* que les événements qui le figurent. Plutôt que d'une *préfiguration*, il vaudrait presque mieux parler d'une *participation anticipée* au mystère de Jésus. Si l'on songe, par exemple, au mystère de la Passion et de la Croix, on le voit réalisé en plénitude dans la vie terrestre de Jésus : Jésus assume alors dans toutes ses conséquences la condition de l'humanité pécheresse, afin d'en faire le principe même de son salut. Mais à partir de là, le mystère de la souffrance rédemptrice s'étend à tous les membres de son Corps — soit après lui, dans son Église, soit avant lui, chez les justes régis par la Loi ancienne ou par la Loi de nature [6]. Par rapport à la souffrance des justes qui précèdent le Christ, la passion a donc bien, si l'on veut, une valeur de *téléotype* [7], à la fois modèle et source d'être; mais ce *téléotype* se trouve inséré au plus épais de l'histoire, en vertu du paradoxe de l'incarnation [8].

[1] Cf. Act 3, 22; Heb 1, 1-2; Mt 1, 34-37.

[2] Mt 23, 34 par.; Jn 20, 21.

[3] Lc 4, 24-27.

[4] Mc 16, 17-18; Mt 10, 1. 8 par.

[5] *Supra*, p. 313, note 2.

[6] *Supra*, p. 157 s, textes de saint Augustin et de saint Thomas.

[7] *Supra*, p. 214-216.

[8] L'épître aux Hébreux, qui souligne le plus ce caractère archétypal du Christ, grand-prêtre céleste, insiste aussi sur l'abaissement qui lui permet de le réaliser par sa mort (Heb 1, 5-18).

Au contraire, d'autres préfigurations sont en rapport avec la phase finale du mystère. Ce qu'elles esquissent au niveau de l'histoire temporelle, c'est une réalité entièrement méta-historique : le monde transfiguré de la résurrection des corps, où les « cieux nouveaux » et la « terre nouvelle » se compénètrent [1]. De la figure à l'objet préfiguré, il y a ici un complet *changement de plan*. La terre promise où sont entrés les Hébreux sortis d'Égypte n'était qu'une esquisse imparfaite, une « ombre » (comme dit l'épître aux Hébreux), du monde nouveau où le Christ est entré et où nous entrerons à sa suite [2]. C'est dans ce cas que le mot « figure » convient le mieux pour définir la relation symbolique qui rattache les choses de l'Ancien Testament à celles du Nouveau [3]. Le langage technique des Pères et des théologiens médiévaux parlait ici d'*anagogie* [4].

La préfiguration des réalités sacramentelles de l'Église par les événements et les institutions de l'Ancien Testament est finalement plus proche du second cas que du premier. En effet, bien qu'elles prennent place dans l'histoire humaine par leur côté sensible, ces réalités y signifient justement la présence du monde transfiguré, qu'elles contiennent pour mettre les hommes en contact avec lui. Elles sont, dans l'histoire, les signes d'une présence méta-historique. On peut en dire autant pour les actes par lesquels le Christ, durant sa vie terrestre, a inauguré en quelque sorte la distribution sacramentelle de la grâce (par exemple lorsqu'il pardonnait les péchés) [5] ou signifié symboliquement cette distribution future par des miracles chargés de sens caché (par exemple la multiplication des pains ou la guérison de l'aveugle-né) [6]. La manne du désert ne figurait l'eucharistie que parce qu'elle figurait d'abord cette « manne cachée », réservée par Dieu à ses élus (Ap 2, 17), qui est aussi « le fruit de l'arbre de vie placé dans le paradis de Dieu » (Ap 2, 7), c'est-à-dire le Christ lui-même en tant que « pain de vie », symbolisé par les pains multipliés miraculeusement (Jn 6, 32-33. 46-50). Le langage des théologiens médiévaux parlait ici d'*allégorie*, comme pour la passion

[1] Ap 21, 1-4.9-27; 22, 1-2.

[2] *Supra*, p. 215.

[3] Le symbolisme « eschatologique » se corse en effet d'un symbolisme « exemplariste » au sens fort du terme — celui-là même que saint Thomas emprunte au Pseudo-Denys (cf. *supra*, p. 298).

[4] H. DE LUBAC, *Exégèse médiévale*, Ire Partie, p. 321 ss.

[5] C'est pourquoi les sacrements ne sont autre chose que les gestes mêmes du Christ prolongés dans son Église. La doctrine est classique chez les théologiens. Voir par exemple M. J. SCHEEBEN, *Le mystère de l'Église et de ses sacrements*, traduction française de Dom A. KERKVOORDE, Paris-Bruges, 1946, p. 574 (cf. p. 569, la belle page consacrée au caractère « sacramentel » de l'Homme-Dieu).

[6] Cette signification sacramentaire des miracles est particulièrement soulignée dans le 4e évangile. Voir par exemple O. CULLMANN, *Les sacrements dans l'évangile johannique*, Paris, 1951. — R. SCHNACKENBURG, *Die Sakramente im Johannesevangelium*, dans *Sacra Pagina*, (Congrès de Louvain), Paris, 1959, t. 2, p. 235-255.

du Christ, figurée par Isaac sur son bûcher [1]. On voit combien leur terminologie était déficiente et lourde d'équivoques.

Pour dissiper toute ambigüité, il faut donc tenir compte des trois niveaux auxquels l'*eschaton*, terme de l'histoire du salut, peut être considéré : le niveau archétypal de la méta-histoire, où tout se résume dans l'acte sacrificiel du Christ entrant au sanctuaire céleste pour nous en ouvrir la voie (Heb 9, 11-12. 24-28; 10, 5-14) [2]; le niveau de l'histoire événementielle, où cet archétype céleste a pris corps dans le destin terrestre du Christ, que prolonge maintenant le destin terrestre de son Église [3]; le niveau de l'histoire sacramentaire [4], où l'archétype se rend présent sous des signes sensibles, soit dans les gestes symboliques du Christ, soit dans les sacrements de l'Église. Tout un jeu de correspondances relie entre eux ces trois niveaux du mystère de salut, de telle sorte qu'en visant l'un d'eux, les préfigurations les atteignent tous. Quant à notre participation individuelle au mystère, d'où découlent pour nous des règles de conduite, elle relève des deux dernier niveaux. Ce que les théologiens médiévaux appelaient la *tropologie* (ou la moralité) [5] n'est donc, en fait, que l'application particulière d'une doctrine beaucoup plus large : chaque chrétien participe, pour son propre compte, et au destin terrestre de l'Église, et à la vie sacramentaire qui le conduit vers la gloire du Christ; à ce titre, il est personnellement concerné par les événements figuratifs rapportés dans l'Ancien Testament.

IV. LES PRÉFIGURATIONS ET L'HISTOIRE DU SALUT

La préfiguration du mystère du Christ par l'histoire et les institutions d'Israël a joué un rôle capital dans l'éducation théologale du peuple de Dieu. C'est par là, en effet, que la présence du Christ dans l'Ancien Testament, tant comme objet de foi et d'espérance que comme principe de justification, s'est traduite concrètement aussi longtemps que dura le régime préparatoire. Pour nos Pères dans la foi, le point de départ de la vie théologale se situait dans l'expérience historique elle-même : *en amorçant un processus qui aurait le salut pour terme, l'histoire signifiait du même coup, sous le voile de ses figures, ce que serait ce salut lui-même.* L'objet de la foi se laissait ainsi apercevoir peu à peu à travers des réalités temporelles : les événements dont se tissait la destinée terrestre d'Israël, compris par les âmes religieuses comme autant

[1] H. DE LUBAC, *op. cit.*, p. 489 ss.

[2] *Supra*, p. 215.

[3] Cette signification de l'histoire de l'Église comme prolongement de l'histoire du Christ est soulignée dans des textes comme Act 3, 24-30, et surtout dans l'Apocalypse johannique (v.g. 12, 4-6. 13-17).

[4] Cf. J. DANIÉLOU, *Essai sur le mystère de l'histoire*, p. 84.

[5] H. DE LUBAC, *op. cit.*, p. 549 ss.

d'actes de Dieu; les institutions qui y prenaient naissance et s'y développaient, comprises comme autant de dons de Dieu [1]. Et cette vie théologale s'exprimait dans un culte qui, pareillement, visait dans son intentionalité profonde le salut futur. Du moment que, par ses rites, il commémorait les actes passés de Dieu et le remerciait de ses dons, il évoquait implicitement le terme de son dessein et en appelait la réalisation ici-bas. La vie religieuse soutenue par ces signes rituels était ainsi animée du même dynamisme interne qui mettait aussi en branle le cours de l'histoire et l'acheminait vers sa fin dernière.

La symbolique religieuse commune à tous les cultes d'alentour se voyait donc complètement refondue dans cette religion singulière qui, seule entre toutes, entretenait la relation la plus étroite avec l'histoire [2]. Cette religion, comme l'histoire même dont elle révélait le sens, avait pour centre réel un événement futur, ou mieux, un événement final (l'*eschaton*), à savoir : la venue de Dieu ici-bas, son entrée dans notre expérience sensible, son avènement dans le temps grâce à l'incarnation du Verbe (cf. 1 Jn 1, 1-2). Non que ce fait dût constituer un terme absolu après lequel l'histoire arrêterait son cours. Avec lui, au contraire, s'amorcerait un nouveau processus, polarisé par cet autre événement terminal : le second avènement du Christ en gloire, et la transfiguration totale de l'humanité régénérée dans un univers créé à neuf.

Telle est la représentation générale de l'histoire sainte, dont l'histoire de l'Ancien Testament constitue une portion essentielle. Le Christ est à son terme, et en son centre, et en tous les points de son déroulement. Il y est présent sans cesse comme « Celui qui vient » [3]. C'est là ce qui donne à cette

[1] Il va de soi qu'une telle intelligence de foi n'avait pas sa source dans le sentiment religieux, mais dans la Parole de Dieu lui-même, transmise aux hommes par le témoignage prophétique (*supra*, p. 267). Mais nous n'avons pas à développer ici cet aspect de la foi.

[2] Ce point mérite d'être spécialement souligné. Dans la révélation biblique comme partout ailleurs, le langage religieux recourt à des symbolismes naturels pour traduire la connaissance de Dieu et les rapports entre les hommes et Dieu : Dieu est père, roi, époux, etc... Mais en Israël, ces symbolismes naturels reçoivent une coloration spécifique de l'expérience historique où ils se trouvent insérés. L'image du Dieu-Père est liée à l'exode, où Dieu fit d'Israël son fils d'adoption (Os 11, 1; Ex 4, 22). L'image du Dieu-Roi est liée à l'alliance, par laquelle Dieu est devenu l'unique Roi d'Israël (cf. 1 Sam 8, 7-8). L'image du Dieu-Époux est arrachée à son ancien contexte polythéiste et repensée en fonction de l'alliance (Os 2, etc.), etc... Ainsi les intuitions communes du sens religieux naturel sont en quelque sorte reprises et transformées à partir d'une expérience spirituelle particulière : l'expérience du dessein de salut en cours de réalisation. Non seulement la révélation *ajoute* des données à la connaissance religieuse naturelle, mais elle reprend celle-ci par la base, elle la réforme, la prolonge et la transforme toute entière.

[3] « Aderat antiquis Christus, et tamen exspectabatur; aderat, et tamen advenit. Aderat obumbratus, exspectabatur, et advenit revelatus; idem tamen in umbra, qui post sine umbra. Sed et nunc quoque quum advenerit, quum adsit, exspectatur

histoire son unité profonde, perceptible à travers l'analogie des signes qui, suivant la diversité des temps et des régimes religieux, traduisent la mystérieuse présence du Christ et annoncent sa mystérieuse venue. Les uns, d'ordre institutionnel, se succèdent d'un Testament à l'autre en s'inscrivant dans des schèmes semblables, quoique sur des plans différents. Les autres, d'ordre historique, forment la trame d'événements singuliers à travers lesquels l'histoire sainte progresse vers sa fin; mais ceux de l'Ancien Testament se modèlent par avance sur le patron que constitue cette fin même. Et c'est pourquoi, dans tous les siècles, tous ces signes variés servent de soutien à une même foi : enracinée dans une expérience historique significative et traduite dans un culte significatif, cette foi est toujours tournée vers le *Christ qui vient*.

Elle se tourne, dans le Nouveau Testament comme dans l'Ancien, vers sa seconde venue au terme des siècles, car la consommation du Salut lors de son avènement en gloire constitue le but de l'histoire et l'objet de l'espérance humaine. Elle se tourne aussi vers sa première venue au milieu du temps, mais de façons différentes dans les deux Testaments : dans l'Ancien, elle l'attend; dans le Nouveau, elle en fait mémoire [1]. Cet avènement du Christ dans l'humilité de la chair, au cœur de l'histoire, n'a duré que peu de temps : juste ce qu'il fallait pour que le Verbe de Dieu, en insérant sa présence dans le devenir humain, devînt objet d'expérience sensible; encore fallait-il que la foi des hommes dépassât alors le signe de la chair pour reconnaître derrière lui la présence du Verbe [2]! Mais avant ce temps comme après lui, il n'y a de place que pour la foi seule. Après, dans le temps de l'Église, la béatitude est promise à ceux qui « croient sans avoir vu » (Jn 20, 29), car il ne servirait de rien de connaître le Christ « selon la chair » d'une simple connaissance historique, si on ne le comprenait « selon l'Esprit » comme Celui qui nous révèle Dieu et nous conduit à lui [3]. Avant, dans l'Ancien Testament, le même Christ était aussi, d'une certaine

tamen, et adventat, et adveniet. Advenit enim et adest praeclarioribus quidem, sed nonnullis tamen adhuc nubilis velatus. Ubi ergo et haec dissipabit, tunc adveniet, et quia paulatim et in dies dissipat, semper venit, semper veniet. Ei enim qui nusquam abest, incommutabili Sapientiae Verbo Deo, venire non aliud est, quam manifestari. Quia ergo et apparuit simul et latuit, quia latebras suas nequedum omnes retexit, quia diebus singulis magis magisque sese retegit, ideo non immerito existimatur semper venisse, semper venire, semper venturus esse » (L. THOMASSIN, *De adventu Christi*, 9, 11).

[1] Cf. les textes de saint Augustin cités et commentés par Thomassin, *op. cit.*, 10, 5-7, avec ce sous-titre significatif : « Sive exspectando, sive recordando, aeque allambimus corporea Verbi mysteria, et sensibus addicta mens ita reficitur, ut a sensibus expediatur » (*ibid.*, 10, 6).

[2] *Ibid.*, 10, 7.

[3] *Ibid.*, 10, 9-10.

façon, donné déjà aux hommes, non dans la clarté d'une expérience directe, mais pour être, sous le voile des figures, objet de foi et d'amour [1].

Dans cette perspective qui embrasse la totalité du dessein de salut, le sens profond des événements qui constituent la trame de l'Ancien Testament se livre à découvert. Outre leur *dehors*, accessible à l'expérience sensible et aux recherches de l'histoire, ils ont aussi un *dedans*, qui ne s'atteint que par la foi. Quoique imparfaite, la foi de l'Ancien Testament en possédait pourtant une connaissance inchoative. Dans le Christ venu en chair et présent sacramentellement dans l'Église, la foi du Nouveau Testament en possède une révélation plus complète. Néanmoins, c'est seulement dans la vision face à face, après la venue du Christ en gloire, que tomberont les derniers voiles et que ce *dedans* se révélera en plénitude. Pour respecter le caractère de l'Ancien Testament, il ne suffit donc pas de tenir à la réalité de son histoire, il faut en déceler la signification cachée [2]. C'est là un des aspects majeurs de cette intelligence spirituelle de l'économie ancienne qu'à la suite de saint Paul les Pères et les théologiens médiévaux exaltaient à l'envi [3]. Loin de modifier une telle requête en ses exigences essentielles, l'exégèse moderne lui fournit les moyens d'être satisfaite avec plus de rigueur encore. En effet, il fut un temps où les procédés pratiques utilisés pour mettre en valeur les figures bibliques, tout en obéissant aux intuitions de la foi, perdaient trop souvent le contact avec le sens littéral des textes et superposaient des allégorisations arbitraires à leurs plus infimes détails. Il n'y a pas à revenir à cette méthode caduque, car on peut obtenir un résultat tout aussi bon en partant du sens littéral lui-même, à condition d'en explorer en profondeur le contenu religieux. Quel que soit l'objet immédiat dont traitent les textes, l'intelligence de foi dont ils témoignent est toujours tournée de quelque façon vers le mystère du Christ, et les signes auxquels elle s'attache — événements de l'histoire comme institutions de la Loi — sont déjà secrètement lourds de ce mystère, tel l'épi qui se gonfle dans l'attente du fruit mûr.

Pour qui est attentif à cette dimension intérieure des choses, à ce dynamisme des figures, l'Ancien Testament parle donc sans cesse de Jésus-Christ. Il y est partout caché, non comme une idée, mais comme une présence,

[1] « Antiquis offerebatur caro Christi, non videnda, sed credenda, diligenda, figuranda » (*ibid.*, 10, 11).

[2] Cf. H. DE LUBAC, *Exégèse médiévale*, Ire Partie, p. 531-536. Notons la formule de saint Isidore de Séville : « Et historice oportet fidem tenere, et... spiritaliter intelligere » (*ibid.*, p. 533).

[3] On pourra voir sur ce point les excellentes formules de Méliton de Sardes dans son *Homélie pascale*, commentées par J. DANIÉLOU, *Figure et événement chez Méliton de Sardes*, dans *Neotestamentica et Patristica (Freudengabe Oscar Cullman)*, Leiden, 1962, p. 281-292.

sous-jacente aux éléments provisoires qui conditionnent et limitent alors la saisie du mystère de foi [1]. C'est pourquoi, même pour nous qui vivons après le premier avènement de Jésus, l'Ancien Testament, comme histoire et comme Loi, conserve sa valeur pédagogique [2] puisque, éclairé par son accomplissement historique, il demeure encore de mille façons le témoin du Verbe fait chair.

[1] Cf. THOMASSIN, *De adventu Christi*, II, I, exposant le sujet de tout le chapitre II : « Duo hic adgredimur eloquanda : primum, scripturam veterem instar habuisse praelusoria cujusdam Verbi incarnationis, et tantae quantam aetas illa tunc capiebat; deinde, ipsam populi totius providentiam et adgubernationem Christi mysteriorum quamdam fuisse anticipatam repraesentationem, ut utrinque non mediocre solatium abundet iis qui priora illa ante Christi carnem saecula exegerunt. »

[2] *Supra*, p. 246 s.

CHAPITRE VI

L'ANCIEN TESTAMENT CONSIDÉRÉ COMME PROMESSE

L'Ancien Testament ne doit pas être examiné seulement sous son aspect statique, comme un régime religieux fondé sur la Loi qui se développe au cours de l'histoire. Il possède un dynamisme interne, qui donne un sens à son histoire et qui se révèle quand on considère sa visée d'avenir. Or celle-ci est exprimée dans une série de promesses, renouvelées d'âge en âge avec une précision grandissante [1]. C'est comme accomplissement des promesses que le Nouveau Testament mettra fin au régime de la Loi dont il était la fin ultime, le *telos* (Rom 10, 4), à la fois le but et le terme. Cet aspect de la disposition provisoire revêt donc une importance particulière puisqu'il constitue la charnière des deux Testaments. Pour l'étudier, nous procéderons

[1] A l'époque patristique, cet aspect du problème de l'Ancien Testament est surtout traité au fil des commentaires, lorsque les textes prophétiques sont rapprochés du Nouveau Testament pour montrer que celui-ci les « accomplit ». On trouve cependant quelques présentations plus synthétiques : Saint JUSTIN, *Dialogue avec Tryphon*, 11-15, 66 ss., 85-91, 105-108. — TERTULLIEN, *Adversus Marcionem*, lib. 3. — Saint AUGUSTIN, *Cité de Dieu*, 17, 3, 8-9, 17-20; *Contra Faustum*, 13. — Au moyen-âge, outre les commentaires des textes prophétiques, on trouve ceux-ci allégués parmi les *auctoritates* dans les divers articles des *Sommes*. A toute époque, les ouvrages de controverse contre les Juifs tournent en partie autour de la question des prophéties (bibliographie, *supra*, ch. 1, p. 32 s., 50, 52). L'apologétique classique accorde de longs développements à l'argument des prophéties (bibliographie, *supra*, ch. 1, p. 64, 72 s., 79). Mais la critique biblique moderne a bouleversé de fond en comble sa position du problème. Toute étude doit désormais partir des résultats solides de cette critique. L'eschatologie et le messianisme de l'Ancien Testament, ainsi que leurs prolongements dans le Judaïsme ancien, sont présentés dans toutes les *Théologies de l'Ancien Testament :* O. PROCKSCH, p. 582-600, 699-712; E. JACOB, p. 254-275; T. C. VRIEZEN, p. 295-322; P. VAN IMSCHOOT, t. 3 (à paraître); W. EICHRODT, t. 1, p. 320-349; G. VON RAD, t. 2, *passim*. — H. H. ROWLEY, *The Faith of Israel*, p. 150-201. — G. A. F. KNIGHT, *A Christian Theology of the Old Testament*, p. 294-358. — Études plus spécialisées : M. J. LAGRANGE, *Le messianisme chez les Juifs*, Paris, 1909. — H. GRESSMANN, *Der Messias*, Göttingen, 1929. — S. B. FROST, *Old Testament Apocalyptic, Its Origins and Growth*, Londres, 1952. — J. KLAUSNER, *The Messianic Idea in Israel*, Londres, 1956. — S. MOWINCKEL, *He That Comes*, Oxford, 1956. — Volumes collectifs : *L'attente du Messie*, Recherches Bibliques, Bruges-Paris, 1954; *La venue du Messie*, Ibid., 1962. — A. GELIN, art. *Messianisme*, SDB, t. 5, col. 1165-1212 (1955). Sur le problème particulier de l'accomplissement des promesses et sa bibliographie à l'époque contemporaine, voir *infra*, p. 388, note 1.

en deux étapes. 1) Il y a dans l'Ancien Testament une promesse de salut eschatologique qui annonce le dépassement de l'ordre de la Loi par une alliance de grâce. 2) Le tableau de ce salut, tel que le brossent les prophètes, s'appuie sur la portée figurative de l'histoire et des institutions israélites, sans toutefois dissiper complètement l'ambigüité des figures.

Pour remplir ce programme, il importe de ne pas raisonner *a priori*, en imposant aux textes anciens les cadres tout faits de la théologie chrétienne et en voulant y retrouver, clairement exprimée, la matière de ses traités. Il n'importe pas moins d'échapper à la problématique étroite de trop d'apologistes, uniquement soucieux de relever dans les textes des prédictions précises que la vie du Christ aurait accomplies à la lettre, et d'en tirer argument pour prouver qu'il est bien le Messie attendu [1]. Une telle méthode ne respecterait pas la nature exacte de l'Écriture. En effet, les oracles eschatologiques ne sont pas avant tout des *prédictions*, mais des *promesses*. Ce qu'ils annoncent par avance, ce ne sont pas d'abord les détails de la vie terrestre de Jésus, mais l'ensemble du mystère du salut, inauguré par sa vie terrestre et son entrée en gloire, présent de façon permanente dans la vie de son Église, consommé dans la vie éternelle. Encore faut-il se rappeler que l'objet des promesses ne se présente pas dans les textes avec cette parfaite clarté, comme si les envoyés divins avaient déroulé sous les yeux de leurs contemporains le film entier de l'histoire sainte, en marquant avec précision les étapes qui la conduiront à son terme! En fait, leurs évocations de l'avenir, toujours relatives aux problèmes pratiques d'un temps, toujours enracinées dans l'expérience du passé, demeurent voilées et tissées de figures. Il faut donc étudier d'abord les promesses prophétiques avec les ressources de la critique, si l'on veut voir de façon objective comment le régime définitif s'y esquissait à grands traits, dans un langage que conditionnait encore le régime provisoire.

§ I. LA PROMESSE DU SALUT ESCHATOLOGIQUE

La promesse du salut eschatologique n'est pas une chose simple. Comme les lois et les institutions de l'Ancien Testament, on la voit se développer au cours des temps en suivant le rythme de l'histoire. Elle constitue, nous l'avons dit, un aspect essentiel de la Parole de Dieu, celui

[1] Cette tendance se fait jour dès l'antiquité chrétienne dans les ouvrages de controverse anti-juive (déjà chez saint Justin et Tertullien, ouvrages cités p. 31 s. Elle s'accentue à l'époque de la Contre-Réforme et au XIXe siècle (*supra*, p. 71 s., 79). Il est notable que, dans ce cadre la conception des promesses eschatologiques s'exténue jusqu'à n'avoir plus guère pour objet que la vie terrestre de Jésus.

qui suscite chez l'homme l'espérance [1]. Or l'objet de l'espérance d'Israël n'apparaît pas sous le même jour dans tous les textes qui en font une peinture anticipée. Nous dirons plus loin quelles composantes générales se retrouvent toujours en ce tableau; avant cela, il nous faut voir comment la notion même d'eschatologie s'est précisée progressivement dans la révélation biblique.

I. LE DÉVELOPPEMENT DE L'ESCHATOLOGIE

L'eschatologie n'est qu'un aspect particulier de la connaissance prophétique de l'histoire: celui qui en concerne la fin, l'*eschaton* [2]. Toutes les promesses de Dieu à Israël ne sont pas eschatologiques en ce sens précis, puisque certaines d'entre elles visent des objectifs historiques, réalisables dans un délai plus ou moins proche. C'est d'ailleurs pour cette raison que les faits annoncés par ces promesses ont une valeur de signe, puisqu'ils attestent que Dieu « veille sur sa Parole afin de l'accomplir » (Jer 1, 12) [3]. Mais au-delà de ces événements, une perspective plus lointaine s'ouvre toujours: celle des « derniers temps », de la « fin des jours », horizon extrême de l'avenir où le dessein de Dieu doit se réaliser en plénitude. Quand les promesses visent explicitement ce temps-là, on est en présence de l'eschatologie. Il s'en faut cependant pour que cette eschatologie soit exprimée partout avec la même clarté et dans les mêmes termes. En tenant compte des époques et des courants littéraires, on peut distinguer, en gros, quatre groupes de textes, qui la présentent dans quatre perspectives assez différentes: 1) les textes antérieurs aux prophètes classiques; 2) les oracles prophétiques; 3) les apocalypses; 4) les textes sapientiaux.

1. L'ESCHATOLOGIE AVANT LES PROPHÈTES CLASSIQUES

1. Promesses divines et finalité de l'histoire

Peut-on parler d'eschatologie avant les prophètes classiques du VIIIe siècle [4]? Si l'on entend par eschatologie la conception claire d'une *fin* de l'histoire, dont la venue mettra un terme au cours du temps parce que

[1] *Supra*, p. 130 s.

[2] O. CULLMANN, *Christ et le temps*, p. 66-74.

[3] *Supra*, p. 265.

[4] Par prophètes classiques, nous entendons ici les prophètes-écrivains à partir du VIIIe siècle (Amos, Osée, Michée, Isaïe, etc.). Il est évident que le prophétisme remonte plus haut (cf. J. STEINMANN, *Le prophétisme biblique des origines à Osée*, Lectio Divina 23, Paris, 1959). D'autre part, les positions doctrinales antérieures aux prophètes classiques se rencontrent encore dans des textes bien plus tardifs.

le dessein de Dieu aura atteint son objectif, on ne peut faire qu'une réponse nuancée. En effet, dans les textes anciens, on ne trouve aucune description particulière de cette *fin*, considérée pour elle-même comme un objet à part. En revanche, on y trouve nettement l'idée d'une *finalité* imposée à l'histoire par Dieu qui la dirige, et exprimée par lui dans les promesses qui dévoilent peu à peu son mystérieux dessein. S'il ne s'agit pas encore là d'une eschatologie complètement développée, le principe fondamental en est néanmoins posé [1].

Au point de vue critique, il est pourtant difficile de saisir sur le vif, à l'époque ancienne, cette eschatologie embryonnaire. Les textes que nous avons en main sont de rédaction relativement tardive. S'ils nous fournissent un témoignage direct sur l'idéologie de l'époque à laquelle ils ont pris leur forme écrite (pratiquement l'époque royale dans la plupart des cas) [2], ils ne fournissent généralement, pour le passé, qu'une expression rétrospective des conceptions religieuses, et une formulation *ad sensum* des Paroles divines sur lesquelles ces conceptions se fondaient. Nous savons ainsi de quelle manière les historiens israélites se représentent les promesses de Dieu à Abraham (Gen 12, 1-3, etc.), à Moïse (Ex 3, 7-10, etc.), à Josué (Jos 1, 2-5), en reprenant d'ailleurs les données de la tradition plus ancienne. Mais ce ne sont là, littérairement, que des reconstructions sur lesquelles le cours des événements advenus depuis lors a imprimé sa marque et que l'on ne peut traiter comme des documents de première main. Le premier texte qui paraisse assez proche de sa formulation originale est l'oracle de Nathan (2 Sam 7, 5-16); encore n'est-il pas exempt de retouche [3]. Nous n'avons donc pas en main les éléments nécessaires pour faire une histoire critique des idées eschatologiques dans l'Israël ancien. L'histoire du messianisme, telle que l'apologétique chrétienne l'a entendue pendant des siècles, est décidément caduque et nous devons en faire notre deuil.

[1] Pour S. MOWINCKEL (*He That Comes*, p. 149-154), le mot « eschatologie » devrait être réservé à l'attente explicite d'un « dernier jour », qu'on ne rencontre pas avant la période post-exilienne. Le messianisme, enraciné dans l'idéologie royale, serait plus ancien. Mais il y a là des définitions trop rigides, comme le fait justement remarquer J. COPPENS, *L'attente du messie*, p. 35-37. — Cf. J. H. GRONBAEK, *Zur Frage der Eschatologie in der Verkündigung der Gerichtspropheten*, dans *Svensk Exegetisk Årsbok*, 24 (1959), p. 5-21. On trouvera une position analogue à celle de Mowinckel chez G. FOHRER, *Die Struktur des alttestamentlichen Eschatologie*, TLZ, 1960, 401-420.

[2] Sur la datation de ces textes, on pourra voir les positions adoptées par les collaborateurs de A. ROBERT et A. FEUILLET, *Introduction à la Bible*, t. 1. Elles sont synthétisées dans les chapitres de conclusion, p. 788 ss. (P. GRELOT).

[3] J. DELORME, dans *Introduction à la Bible*, t. 1, p. 424. — H. VAN DEN BUSSCHE, *Le texte de la prophétie de Nathan sur la dynastie de Nathan*, Analecta Lovaniensia, Louvain, 1948.

Mais au fond, peu importe, car nous savons du moins que les premiers chroniqueurs israélites et les collecteurs des traditions anciennes avaient de l'histoire une conception téléologique, qu'ils l'estimaient traditionnelle et aussi vieille que la religion israélite elle-même. D'Abraham à leur époque (et même, peut-on dire, depuis le commencement du temps), l'enchaînement des faits leur apparaît comme conduit d'en haut selon un dessein divin. A chaque moment, les événements sont polarisés par une finalité secrète. De temps en temps, le voile se lève un peu sur la nature de celle-ci, grâce aux promesses divines qui jalonnent le cours de l'histoire; de là leur place essentielle dans toutes les évocations du passé — pour autant qu'on en connaisse le contenu! Car, par procédé littéraire, les narrateurs aiment aussi à mettre en bonne place des morceaux de style prophétique qui soulignent cette polarisation de l'histoire et qui ouvrent, aux points cruciaux, des perspectives d'avenir; tels sont les oracles d'Isaac (Gen 27, 27-29), de Jacob (Gen 49), de Balaam (Nb 23—24), de Moïse (Dt 33) ou de tel homme de Dieu anonyme (1 Sam 3, 27-36; 1 Rg 13, 2)... Remontant même dans le temps bien au-delà du premier ancêtre d'Israël, les mêmes narrateurs placent tout au début de l'histoire sainte un oracle qui traduit en termes voilés l'idée maîtresse du dessein de Dieu (Gen 3, 14-19). Ces pièces relèvent aussi, à leur façon, de la connaissance prophétique de l'histoire, qui n'a pas pour seul objet d'explorer l'avenir afin d'en connaître à l'avance les issues, mais aussi de mettre en lumière le *dedans* de tous les événements du présent et du passé [1].

Il ressort en tout cas de ce matériel que, pour la foi d'Israël et pour la révélation qui l'éclaire, l'histoire est à tout instant un plan divin en cours de réalisation, une promesse divine en cours d'accomplissement. A chaque étape, la Parole de Dieu désigne au peuple de Dieu des objectifs, qu'il atteindra dans un délai plus ou moins proche: la multiplication de la descendance d'Abraham, qui va devenir un grand peuple (Gen 12, 2; 15, 3-5; 22, 16-17); son installation dans le pays de Canaan, qui deviendra sa propriété après la sortie d'Égypte (Gen 13, 15; 15, 13-16; Ex 3, 8. 17; 23, 23. 27-31, etc.); l'affermissement de la monarchie davidique (2 Sam 7, 10-16; cf. Gen 49, 10; Nb 23, 7; 24, 17-19)... Après chaque réalisation de l'objectif assigné, l'horizon s'élargit de nouveau et un autre objectif apparaît; et c'est ainsi que l'histoire sainte progresse [2]. Cependant, au-delà de ces objectifs partiels s'ouvre toujours une perspective indéfinie, qui laisse le champ libre à tous les espoirs possibles, si bien que *l'accomplissement historique des promesses n'en épuisé jamais le contenu total:* promesse d'une « bénédiction » divine d'amplitude virtuellement universelle (Gen 12, 2-3; 49, 25-26;

[1] *Supra*, p. 267.

[2] *Supra*, p. 268 s.

Nb 23, 20); promesse d'un bonheur sans mélange dans la terre « ruisselante de lait et de miel » (Ex 3, 18; 23, 25-26; Nb 23, 21; 24, 6-8; Dt 33, 13-16; 2 Sam 7, 10); promesse d'un triomphe complet sur les ennemis d'alentour (Ex 23, 31; 2 Sam 7, 10),d'une monarchie idéale affermie à jamais (2 Sam 7, 7,15 s.)... Bref, l'histoire d'Israël est une idée en marche, que l'on peut dès ce moment appeler l'idée de salut; l'*eschaton*, fin de l'histoire, en apportera la réalisation parfaite; les promesses divines ont pour objet, par delà les événements de l'avenir proche, cet avènement du salut final [1].

2. Le salut promis et espéré

Le thème du salut est une conception très large, riche de mille résonnances [2]. Sans doute, en premier lieu, implique-t-il cette expérience de la liberté qu'Israël a faite plus d'une fois lors de ses délivrances historiques : délivrance d'Égypte (Ex 3, 7. 17; Nb 24, 8, etc.), délivrance des ennemis d'alentour (2 Sam 7, 10)... Mais il va beaucoup plus loin. Il englobe pratiquement tous les rêves de bonheur qu'un homme de ce temps peut nourrir : prospérité de la terre et des troupeaux (Gen 49, 11-12. 25-26; Ex 23, 25-26; cf. Lev 26, 3-13; Dt 8, 7-10; 28, 1-14, etc.); gloire royale qui apporte à la fois la victoire militaire, le rayonnement pacifique et l'éclat de la culture (Gen 49, 10; Nb 24, 7. 18-19; 1 Rg 3, 11-13). Il suppose par-dessus tout la familiarité avec un Dieu qui s'est rendu proche en demeurant parmi les siens (1 Rg 8, 12-21; cf. Dt 4, 7), un Dieu qui a établi ici-bas son Règne en faisant d'Israël « un royaume sacerdotal et une nation consacrée » (Ex 19, 6; cf. 1 Sam 8, 7-8) [3]. On reconnaît dans ces traits les échos caractérisés de certaines

[1] Cf. J. COPPENS, dans *L'attente du Messie*, p. 36 : « Il faut se demander si, avant l'eschatologie proprement dite telle que la conçoit M. Mowinckel, il n'y eut pas des aspirations plus générales vers un meilleur monde, auxquelles on pourrait réserver l'appellation plus vague de « sotériologie ». A mon avis, elles se concentrent autour de la foi et de l'espérance dans la possibilité et la réalité d'interventions historiques d'un Dieu conçu essentiellement comme Dieu du salut, Dieu sauveur. »

[2] S. MOWINCKEL (*He that Comes*, p. 56-102) réduit trop cette conception ancienne du salut à l'idéologie royale qui s'implanta en Israël à partir de Saül et de David. En fait, l'espérance d'Israël est plus ancienne, même si l'expérience de la royauté en a enrichi les thèmes.

[3] La date à laquelle le thème de Yahveh-Roi s'est introduit dans le culte de l'A.T. comme expression de la foi est discutée. Certains pensent que l'expression est secondaire et relativement tardive (O. EISSFELDT, *Jahve als König*, dans *Kleine Schriften*, t. 1, Tübingen, 1962, p. 129 s.; A. ALT, *Gedanken über das Königtum Jahves*, dans *Kleine Schriften*, t. 1, p. 345-357; J. GRAY, *The Kingship of God in the Prophets and Psalms*, VT, 1961, p. 1-29). Effectivement, il n'est guère probable que la représentation de Yahveh comme Roi ait été appliquée au Dieu de l'alliance dès le Sinaï, comme le suggère M. BUBER, *Königtum Jahves*, Heidelberg, 1932; *Moïse*, tr. fr., Paris, 1957, p. 128-133 (A. WEISER, *Die Psalmen*, ATD, t. 1, p. 17, reste indécis). En effet, la doctrine de l'alliance ne s'est pas formée dans le cadre de la culture de Canaan, où cette représentation était commune, mais dans le cadre du nomadisme tribal. Cependant il n'est pas nécessaire de descendre jusqu'à l'époque de la

expériences historiques majeures. Cependant, l'idéal entrevu dépasse ces expériences elles-mêmes, toujours mêlées dans une proportion variable d'échecs partiels et de déconvenues. Or la prospérité, la paix, le bonheur, que les promesses divines laissent espérer comme fruit du Règne de Dieu, supposent l'élimination de toutes les ombres. Leur ensemble prend le contrepied de la condition humaine actuelle, effet d'une malédiction originelle qui continue de peser sur l'humanité pécheresse (cf. Gen 3, 17-19). Si Dieu promet ainsi à son peuple les biens dont cette malédiction a privé l'humanité entière, c'est le signe que dans la lutte entre celle-ci et le Serpent, il s'est mis du côté des hommes (cf. Gen 3, 15), et qu'il projette de restaurer ici-bas l'ordre détruit par le péché en y rétablissant pleinement son Règne [1].

Tel est l'objet de l'espérance d'Israël, dès l'époque où les premiers collecteurs de traditions anciennes le laissent apercevoir dans le filigrane de leurs « histoires saintes ». Certains des traits qui composent le tableau se rapportent, par contraste, à l'expérience humaine commune; d'autres font écho à l'expérience particulière d'Israël. Leur ensemble montre en tout cas que, même à l'apogée de la monarchie, on n'estime pas que le dessein de Dieu soit parvenu à son terme; il y a encore place pour des réalisations futures, qui prolongeront l'histoire passée dans sa ligne propre et compléteront l'état de choses présent. Cette aspiration à voir les promesses s'accomplir en plénitude n'est pas absente du culte. Celui-ci n'est-il pas le service d'un Seigneur qui sait récompenser ses fidèles? Comment la confiance et l'action de grâces qu'on lui exprime pour ses bienfaits passés n'attireraient-elles pas des bienfaits plus grands encore? Bien plus, les principales fêtes liturgiques sont les mémoriaux des actes de Dieu dans l'histoire : ne sont-elles

monarchie davidique. Dès la fin de l'époque mosaïque, et surtout dans les deux siècles suivants, Israël s'est trouvé en contact avec une civilisation où l'institution royale existait, et avec une religion où le thème de la royauté divine s'affirmait avec force (cf. W. SCHMIDT, *Königtum Gottes in Ugarit und in Israel, Zur Herkunft der Königsprädikation Jahves*, Berlin, 1961; H. J. KRAUS, *Psalmen*, BK, p. 197-201). La seule question qui se pose est de savoir quand ce thème *put* être reporté sur le Dieu du Sinaï de telle façon qu'il enrichît l'expression cultuelle de la foi sans mettre en péril sa pureté. Même si 1 Sam 8, 7-8 exprime la pensée des milieux prophétiques du VIIIe siècle (cf. Os 8, 4) plus qu'il ne rapporte un discours authentique de Samuel, ce texte peut reposer sur une tradition solide, en ce sens qu'il atteste l'existence du thème de Yahveh-Roi dans les milieux prophétiques *du nord*, de tendance archaïsante et mal disposés envers les innovations du sud (voire même contre l'instauration de la monarchie à l'époque de Saül). Le titre de Roi pourrait donc avoir été attaché à Yahveh dès l'époque des Juges, dans le sanctuaire de l'arche, quand celui-ci était à Sichem et à Silo. Sur le thème du Règne, l'étude M. J. LAGRANGE, *Le Règne de Dieu dans l'Ancien Testament*, RB, 1908, p. 36-61, conserve sa valeur.

[1] J. COPPENS, *Le protévangile, Un nouvel essai d'exégèse*, ETL, 1950, p. 5-36 (repris dans *Problèmes et méthodes d'exégèse théologique*, Analecta Lovaniensia, Louvain-Bruges-Paris, 1950 p. 45-77).

pas à ce titre autant de gages du salut à venir? Ce que Dieu a fait jadis pour les siens, il peut et veut le refaire [1].

Le lyrisme cultuel ancien nous fournit ainsi de précieuses indications sur ce qu'est alors l'espérance israélite [2]. Cette espérance est liée au Règne de Dieu sur Israël [3]. Inauguré en fait depuis l'alliance sinaïtique (même si le titre de Roi n'a été donné à Yahveh que plus tard), le Règne fait l'objet de célébrations liturgiques (Ps 24, 7-10; 47) [4] qui comportent un rappel des hauts-faits de Dieu dans la création (Ps 93; cf. 95, 3-5) [5] et dans l'histoire (Ex 15 [6]; cf. le v. 18); il a pour siège terrestre le Temple de Jérusalem, cette « résidence du grand Roi » (Ps 48, 2; cf. Is 6, 1 ss.) [7]. De là, le Dieu-Roi ne

[1] *Supra*, p. 290 ss., 309 ss.

[2] Nous touchons ici à la question controversée de la datation des psaumes. On trouvera sur ce point dans les commentaires des positions diamétralement opposées. Alors que les exégètes de l'école « scandinave », à la suite de S. Mowinckel, tendent à placer les psaumes (sauf exceptions) à l'époque royale et à accentuer leur caractère cultuel, d'autres (comme R. Tournay) tendent au contraire à les reporter en majorité à l'époque post-exilienne, à y déceler une influence des livres prophétiques et à en attribuer un grand nombre à la piété individuelle des maîtres de sagesse (cf. *Les Psaumes*[2], Bible de Jérusalem, Paris, 1955, p. 34 ss.). En fait, chaque psaume pose un problème particulier qu'il faut résoudre pour lui-même. Il nous semble difficile d'admettre que le lyrisme cultuel antérieur aux prophètes n'aurait laissé presque aucune trace dans le psautier, comme ce serait le cas si l'on reportait en bloc après l'exil les psaumes du Règne de Yahveh, les psaumes dit « messianiques », etc... Voir les réfléxions de C. Hauret, *Un problème insoluble? La chronologie des Psaumes*, RevSR, 1961, p. 125-156.

[3] *Supra*, p. 212, note 2; p. 293, note 1; p. 332, note 3. Analyse précise du thème du Règne dans les psaumes, dans J. Gray, *art. cit.*, VT, 1961, p. 2-13.

[4] Le Ps. 24, 7-10 est souvent mis en rapport avec l'entrée de l'arche à Jérusalem sous le règne de David (cf. H. J. Kraus, *Psalmen*, BK, p. 206). Le Ps. 47 est, selon les critiques, rattaché à la liturgie pré-exilienne ou regardé comme dépendant du second Isaïe. Nous partageons ici la position de E. Podechard, *Le psautier*, I, p. 212; cf. H. J. Kraus, *op. cit.*, p. 348 ss.; A. Caquot, *Le Ps. 47 et la royauté de Yahvé*, RHPR, 1959, p. 311-337.

[5] Contrairement aux Ps. 96 ss., le Ps. 93 ne présente pas de contacts caractéristiques avec le second Isaïe (cf. E. Podechard, *op. cit.*, II, p. 142) et il n'a aucune note proprement eschatologique. Il vaut donc mieux le tenir pour ancien, comme fait H. J. Kraus, *Psalmen*, p. 648. Par contre, le Ps. 95 est vraisemblablement post-exilien, et on ne s'y réfère ici que parce qu'il reprend un vieux thème. Sur ce thème, voir L. Legrand, *La création, triomphe cosmique de Yahvé*, NRT, 1961, p. 449-470.

[6] La date de composition d'Ex 15 oscille, suivant les auteurs, entre la fin de l'époque des Juges (Cross et Friedmann, Albright) et celle de Josias (Tournay, dans RB, 1958, p. 456 s.). En toute hypothèse, il rattache le souvenir de l'exode à la tradition cultuelle de Yahveh-Roi.

[7] Is 6, 1 ss. constitue un jalon chronologique intéressant, surtout rapproché de 1 Rg 8, 12-13. Pour le Ps. 48, les avis se partagent. On y trouverait soit une allusion à l'échec de Sennachérib (Gunkel, Podechard) qui permettrait de fixer la composition vers cette époque, soit une tradition cultuelle propre à Jérusalem

peut manquer d'étendre son pouvoir sur le terre entière (Ps 47, 8-9), d'assurer le triomphe de son Oint (Ps 2, 8-9; 110, 2. 5-6) et son prestige pacifique (Ps 72, 7-15), d'accorder à ses fidèles le salut et le bonheur (Ps 72, 1-3. 16-19) [1]. En d'autres psaumes (par exemple Ps 18; 20; 21; 46; 60; 61; 63; 67...) [2], les thèmes signalés plus haut reviennent comme des refrains, pour traduire soit l'espérance de la communauté nationale, soit celle des individus qui la composent, et en premier lieu des rois. Si ce n'est pas là une eschatologie proprement dite, puisqu'on ne se place pas explicitement dans la perspective du dernier jour, la prière est néanmoins orientée vers l'avenir : fondée sur les promesses divines et affermie par des expériences passées, elle appelle la venue du jour où le salut de Dieu se réalisera en plénitude. Une telle confiance dans les dons du ciel n'est certes pas inouïe dans l'ancien Orient. Le mythe de l'Âge d'or flotte à l'arrière-plan de plus d'un texte, et le pythagorisme n'est pas seul à attendre le retour de la Grande Année [3]. Mais les prières bibliques ont ceci de neuf et d'original qu'elles se relient à un cadre d'histoire sainte où elles prennent leur vrai relief. L'état de choses parfait vers lequel elles sont tendues n'a plus rien à voir avec le temps mythique ou les cycles du cosmos; il n'est que l'accomplissement des promesses divines faites à Abraham, à Moïse, à David, au peuple d'Israël tout entier [4]... Il est, en un mot, la fin du dessein divin dont l'histoire passée a amorcé la réalisation.

(MOWINCKEL, KRAUS) qui s'accomoderait aussi d'une date ancienne. Mais d'autres en font une composition post-exilienne (TOURNAY, qui songe à l'époque de Néhémie; cf. aussi P. L. KRINETZKI, *Zur Poetik und Exegese von Ps. 48*, BZ, 1950, p. 70-97). Il n'est peut-être pas nécessaire d'adopter la même solution pour les trois cantiques de Sion (Ps. 46; 48; 76) et d'en faire également des pièces de « style anthologique » (R. TOURNAY, *Les Psaumes*[2], BJ, p. 29-30).

[1] De nouveau, l'irritant problème de date se présente pour les Ps. 2, 72 et 110. Faut-il y voir des psaumes royaux (v.g. P. AUVRAY, dans *Introduction à la Bible*, t. 1, p. 606 s.) ou des psaumes messianiques post-exiliens (R. TOURNAY, *op. cit.*, p. 31 s.)? On préfère ici la première solution avec la majorité des critiques actuels, v.g. PODECHARD, MOWINCKEL, WEISER, KRAUS, CASTELLINO, VON RAD (*Theol. des A.T.s*, t. 1, p. 317 ss.), DE VAUX (*Institutions de l'A.T.*, t. 1, p. 167-171), etc...

[2] Pour la plupart de ces psaumes, la mention explicite du « roi » assure leur origine pré-exilienne, et l'espérance qui s'y exprime ne renferme aucune allusion à l'eschatologie des prophètes.

[3] M. ELIADE, *Le mythe de l'éternel retour*, p. 181 ss. — H. GRESSMANN, *Der Messias*, p. 440-443 (thèmes de la littérature « prophétique » en Égypte).

[4] Ainsi, même les matériaux littéraires qui peuvent être empruntés au milieu ambiant sont placés dans une nouvelle perspective (celle de l'alliance sinaïtique) et réinterprétés en fonction d'elle. La chose est soulignée, pour le thème du Règne de Dieu, par J. GRAY, *art. cit.*, VT, 1961, p. 1 ss.

2. L'ESCHATOLOGIE PROPHÉTIQUE

A. *Une rupture dans le déroulement de l'histoire* [1]

L'eschatologie prophétique avalise d'une certaine manière cette conception du salut, mais sa représentation de l'avenir acquiert plus de complexité. En effet, avant la réalisation complète du salut, elle envisage une rupture totale de l'ordre présent comme condition de l'ordre futur. Certes, depuis l'alliance sinaïtique, les promesses divines étaient conditionnelles. Leur réalisation exigeait de la part d'Israël une pleine obéissance à la Loi (v. g. Ex 23, 22); dans le cas contraire, le châtiment divin était assuré (Ex 23, 21; Lev 26, 14-38; Dt 28, 15-46). Dans la cérémonie même du renouvellement de l'alliance [2], le peuple de Dieu se vouait à la malédiction s'il n'observait pas les prescriptions de la Loi (Dt 27, 9-26; cf. 30, 19). La tradition conservait le souvenir de châtiments historiques advenus en punition des péchés nationaux: revers de l'époque du désert (cf. Dt 1, 19-46; 4, 3, etc.); difficultés de la période des Juges (Jg 2, 11-15) culminant dans l'oppression philistine (1 Sam 4, 2-22); rejet de Saül, qui fut pourtant un libérateur providentiel (1 Sam 15, 11-29); punition des péchés de David (2 Sam 12, 11-12; 24, 1-17) et de Salomon (1 Rg 11, 9-40) [3]... Même pour les descendants de David, à qui Dieu avait juré une alliance éternelle (2 Sam 7, 15 s.; cf. Ps 89, 29-30. 34-38); la même loi de rétribution temporelle était prévue dans l'oracle de Nathan (2 Sam 7, 14; cf. Ps 89, 31-33). L'annonce d'un châtiment national n'est donc pas une innovation de la prédication prophétique.

Ce qui est nouveau, c'est l'idée d'un châtiment radical qui bouleversera de fond en comble les structures du peuple de Dieu, mises en place au cours de plusieurs siècles d'histoire. Cette perspective terrifiante s'affirme, à partir d'Amos, dans des oracles comminatoires qui ne laissent à Israël que deux issues : la conversion ou la destruction (v. g. Am 5, 4-6). Et plus l'expérience montre aux prophètes que le peuple de Dieu s'endurcit dans le mal, plus l'annonce de la catastrophe nationale devient une certitude : Yahveh va « visiter » son peuple pour toutes ses iniquités (Am 3, 2) et Israël doit se préparer à cette « rencontre » de son Dieu (Am 4, 12). Puisque les châtiments partiels de jadis n'ont pas réussi à ramener le peuple vers Yahveh, il va en

[1] G. VON RAD, *Theol. des A.T.s*, t. 2, p. 125-132 (Die Eschatologisierung des Geschichtsdenkens durch die Propheten).

[2] Nous laissons ici de côté le problème posé par la périodicité de ce renouvellement, que certains estiment annuel (A. WEISER, *Die Psalmen*, ATD, p. 14 ss.). Cf. *supra*, chap. 3, p. 138.

[3] *Supra*, p. 269 ss..

connaître un pire (Am 4, 6-12); « la fin est venue pour Israël » (Am 8, 3; cf. Ez 7, 1-14), une catastrophe le ravagera entièrement (Is 5, 5-6).

Les traits de cette catastrophe prennent naturellement le contre-pied des bénédictions promises jadis et accomplies en partie dans l'histoire passée. Le peuple sera décimé (Am 5, 3; 9, 1-4; Os 9, 11-14; Is 10, 22-23; Jer 15, 1-4); à la place de la paix, il connaîtra l'invasion (Is 5, 26-30; 8, 5-8; Jer 4, 5-31; 6), la défaite militaire et les ravages de la guerre (Am 2, 13-16; 3, 11; 7, 17; Os 5, 8-10; 8, 1-3; 10, 14; Is 1, 4-9; Jer 15, 5-9; 21, 1-7; Ez 6, 1-10); à la place de l'empire, ce sera l'oppression étrangère (Am 6, 14; Jer 27); à la place de la vie tranquille sur le sol de la patrie, ce sera la déportation et l'exil (Am 6, 7; 7, 17; Os 9, 3. 6; 10, 6; Jer 20, 4-6; Ez 12, 1-20); voici le roi découronné (Os 10, 7. 15; 13, 9-11; Jer 34, 1-3), les villes et les deux capitales (Samarie et Jérusalem) détruites (Os 8, 14; Mic 3, 12; Is 1, 8. 21-25; 28, 1-4; Jer 19, 10-11; Ez 4—5), le Temple même profané et ruiné (Jer 7; 26; Ez 9, 5-7), les fêtes religieuses changées en deuil national (Am 8, 10; Os 2, 11. 13; 9, 4-5). Impossible de noircir davantage le tableau. Il s'agit bien d'une rupture dans la réalisation historique du dessein de Dieu; après une telle somme de calamités, il faudra qu'il soit repris à la base.

2. La fin des jours

Ce dessein n'est pas abandonné pour autant. Le *salut* demeure le but de l'histoire sainte. Mais il est reporté au-delà de la rupture. Sa venue ne peut plus être espérée dans la ligne du présent, telle la maturité d'un fruit qui arrive au temps voulu. Elle arrivera sûrement, mais « à la fin des jours » (Mic 4, 1; Is 2, 2), c'est-à-dire dans un avenir dont on ne peut évaluer la distance, lointain selon toute apparence, ou du moins imprécis [1]. Il faut d'abord qu'advienne la catastrophe qui occupe le premier plan de la pensée. De fait, cette catastrophe advient pour Samarie en 722; alors Yahveh répudie visiblement « Israël l'infidèle » (Jer 3, 6-8). Malgré cet exemple, « sa sœur la judéenne » ne se convertit pas, ce qui détournerait d'elle la perspective du châtiment; son tour vient donc en 586 (Jer 2, 8-10; Ez 23), et elle boit la même coupe d'amertume (Ez 23, 32-34; cf. Jer 25, 15-18).

[1] Sur cette expression, voir H. WILDBERGER, *Die Völkerwallfahrt zum Zion*, VT, 1957, p. 72 s. — G. W. BUCHANAN, *Eschatology and the « End of Days »*, JNES, 1960, p. 188-193 (l'expression signifie seulement: « dans l'avenir », comme en akkadien); cf. T. C. VRIEZEN, *Prophecy and Eschatology*, dans VTS, 1, Leiden, 1953, p. 202 et 227 (l'expression serait eschatologique en Is 2, 2 — Mic 4, 1; Jr 23, 20; 30, 24; 48, 47; 49, 39). D'après H. GRESSMANN, *Der Messias*, p. 84, la formule « en ce jour-là » aurait le même caractère eschatologique. Voir la mise au point de A. LEFÈVRE, dans *Mélanges bibliques rédigés en l'honneur de A. Robert*, Paris, 1958, p. 174-179.

Or il est remarquable que, plus ce terme approche, plus l'eschatologie prophétique s'affirme avec force dans des oracles consolants. Aussi bien, si le peuple pécheur doit être châtié, Dieu ne peut échouer dans son dessein de salut. Sa gloire l'exige : il faut qu'il ait le dernier mot « pour l'honneur de son Nom » (Ez 36, 22-23); sa miséricorde le réclame : c'est ainsi qu'il se montrera compatissant et clément (Os 11, 8-9; Jer 31, 20). C'est pourquoi, à l'heure de l'épreuve, Jérémie qui l'a prédite ne paraît plus songer qu'à l'espérance d'avenir (Jer 23, 5-8; 30—33) et Ézéchiel annonce la future délivrance (Ez 16, 53-63; 28, 24-26; 34—37; 40—48). Ces oracles répondent à l'angoisse que traduisent si bien plusieurs psaumes (cf. Ps 74; 79; 80; 89, 33-52) : Dieu oublierait-il ses promesses de jadis? Non, Dieu n'oublie pas. Après le « premier temps » de détresse et d'humiliation, viendra un « second temps » de lumière et de joie (cf. Is 8, 23). Ce « second temps », qui est la « fin des jours », constitue précisément l'eschatologie.

Il est à noter que, pas plus qu'à l'époque précédente, on ne quitte le plan de l'histoire israélite. C'est toujours sa fin heureuse qu'on envisage, en conformité avec l'espérance traditionnelle fondée sur des promesses divines répétées; et cette fin reste homogène aux réalisations passées, avec quelques traits nouveaux sur lesquels nous reviendrons. Par rapport aux idées de l'époque royale à ses débuts, la différence essentielle réside dans la représentation *discontinue* de l'histoire : le premier essai tenté par Dieu depuis l'époque patriarcale et mosaïque va aboutir à un échec; mais un second essai suivra, qui reprendra le même plan d'ensemble et qui, cette fois, réussira [1]. Ainsi l'idée de *salut* qui concrétisait à l'époque royale l'objet de l'espérance israélite est simplement transférée « aux derniers temps », tout en conservant les mêmes éléments essentiels. Yahveh, le Roi d'Israël (Jer 8, 19; Is 43, 15), établira finalement à Sion son Règne parfait et universel (Soph 3, 14-15; Mic 2, 12-13; 4, 6-7; Jer 3, 17; Ez 20, 33 ss.; Is 52, 7). Alors tous les oracles anciens qui décrivaient la paix et le bonheur attachés à ce Règne acquerront leur pleine valeur d'actualité : ils « s'accompliront », au sens fort du terme. Mais tout en prenant un sens en fonction de cette nouvelle optique, ils ne changeront pas pour autant de plan : même quand le Deutero-Isaïe proclame la venue imminente du Règne eschatologique (Is 52, 7), il continue de mêler à ses évocations enchanteresses l'annonce très concrète d'un prochain rétablissement national, et il salue en Cyrus l'artisan de cette délivrance (cf. Is 41, 1-4; 45, 1-8). Si donc l'évocation de l'*eschaton* se détache en quelque sorte du reste de l'histoire sainte pour

[1] S. MOWINCKEL, *He that Comes*, p. 126-154, repousse jusqu'à l'époque de la captivité tous les textes prophétiques dont la perspective est proprement eschatologique. Il y a là une exagération, qui oblige à des options critiques arbitraires (par exemple pour Is 2, 1-4). Voir sur ce sujet S. B. FROST, *Old Testament Apocalyptic*, p. 46-56.

prendre corps dans une littérature oraculaire très développée, l'espérance qu'elle nourrit reste identique par son objet à celle de l'Israël ancien. Jusqu'au seuil du Nouveau Testament, le salut que les Juifs imploreront de Dieu comportera toujours la restauration temporelle du peuple, de sa terre et de sa capitale (cf. par exemple Sir 36, 1-17; Bar 2, 11—3, 8). C'est pourquoi les vieux psaumes pré-exiliens conservent leur place dans la liturgie du Judaïsme tardif, au prix d'une simple adaptation qui *eschatologise* les expressions archaïques de l'espérance. On le constate dans la relecture messianique des anciens psaumes royaux (par exemple Ps 2; 72; 110) [1], comme dans certains psaumes du Règne (Ps 94; 96; 97; 98; 99), où le thème fondamental de psaumes plus anciens est repris dans l'optique du Second Isaïe [2] (cf. encore Ps 22, 29; 103, 19; 145, 11-13; Abd 21).

III. L'ESCHATOLOGIE DES APOCALYPSES

1. Une eschatologie méta-historique

Un changement de plan va pourtant se produire peu à peu à l'époque post-exilienne, dans toute une partie de la littérature inspirée. Après l'enthousiasme des premiers retours, les Juifs rapatriés font alors rapidement l'expérience d'un contraste cruel entre les promesses prophétiques — telles du moins qu'ils les comprennent — et la réalité présente [3]. Dans la ligne de Jérémie, d'Ézéchiel, du *Message de consolation* (Is 40—55) et des prophètes du retour (Is 34—35; 60—62; Ag 2, 6-9. 21-23; Zac 1—8), ils attendent la plénitude du salut sous la forme d'une restauration nationale conforme aux rêves de l'époque royale. Or la réorganisation du Judaïsme se fait dans des conditions précaires et décevantes. Il en résulte tantôt une exaspération des désirs qui dilate les anciens rêves, tantôt un grand découragement auquel Dieu répond par de nouveaux oracles de réconfort.

On assiste dans ces conditions à une transformation profonde de l'eschatologie [4]. Celle-ci se détache progressivement du plan de l'histoire,

[1] Sur ce problème des « relectures », voir A. GELIN, *La question des « relectures » bibliques à l'intérieur d'une tradition vivante*, dans *Sacra Pagina* (Congrès biblique de Louvain), t. 1, p. 303-315 (le cas du Ps. 47 est exposé en détail).

[2] Nous suivons pour ce groupe de psaumes (sauf le Ps. 93) l'interprétation de A. FEUILLET, *Les psaumes eschatologiques du Règne de Yahweh*, NRT, 1951, p. 244-260, 352-363. Même opinion chez R. TOURNAY, *Les psaumes*², BJ, p. 28-29.

[3] Le meilleur exposé de la crise d'âme que traverse le Judaïsme post-exilien reste celui de J. TOUZARD, *L'âme juive au temps des Perses*, RB, 1916, p. 299-341; 1917, p. 54-137, 451-488; 1918, p. 336-402; 1919, p. 5-88; 1920, p. 5-42; 1923, p. 59-79.

[4] S. MOWINCKEL, *He That Comes*, p. 261-279. — S. B. FROST, *Old Testament Apocalyptic*, p. 81-163 (présentation détaillée des sources). — G. VON RAD, *Theol. des A.T.s*, t. 2, p. 291-328. — C. STERNEUAGEL, *Die Strukturlinien der Entwicklung der jüdischen Eschatologie*, dans *Festschrift A. Bertholet*, p. 479-487.

même si certains événements jouent encore à son égard un rôle de stimulant — ainsi : l'invasion des Nabatéens en Édom pour le livre d'Abdias, un fléau de sauterelles pour le livre de Joël, les campagnes d'Alexandre pour Zac 9—14, etc... Chez les prophètes d'action, les oracles eschatologiques n'étaient qu'une pièce parmi d'autres dans un ministère aux aspects variés. Au contraire, dans certaines œuvres post-exiliennes, l'eschatologie tend à devenir un genre littéraire cultivé pour lui-même. Sur la base des textes anciens, qu'ils rapprochent les uns des autres pour qu'ils s'éclairent mutuellement, les prophètes nouveaux — anonymes pour la plupart — construisent de savants tableaux d'avenir. Des textes comme Is 65—66, Jl 3—4, Zac 9—14, Is 24—27, sont des tissus de réminiscences scripturaires et, par là, des « sommes théologiques » à leur manière. Mais ces « sommes » ont un centre d'intérêt fort restreint : l'évocation des « derniers temps ». Les traits divers puisés dans les oracles d'autrefois n'y sont pas seulement réunis de façon systématique autour du thème du Règne de Dieu (Is 24, 23; Zac 14, 9). L'*eschaton* y prend aussi une allure de plus en plus extraordinaire : c'est un « jour merveilleux » (Zac 14, 6-7), fort différent du passé et du présent; c'est une « nouvelle création » qui transforme le ciel et la terre (Is 65, 17; cf. Is 24, 19-23; Jl 3, 3-4; 4, 15. 18)... Autrement dit l'*eschaton* tend à se situer *au-delà* de l'histoire qu'il vient clore. Avec les apocalypses tardives, dont Daniel est le seul exemple canonique, le processus de transformation va se trouver achevé.

2. Le monde présent et le monde qui vient

Au terme de l'évolution, littéraire et doctrinale tout ensemble, les derniers temps acquièrent en effet un relief tout nouveau [1]. Après la succession des empires terrestres, Dieu établira ici-bas « un royaume qui ne sera jamais détruit » (Dan 2, 44). Ce royaume est le sien propre (Dan 3, 33 (100); 4, 31; 6, 27), donc l'épanouissement du royaume qu'il a fondé en Israël depuis le temps de l'alliance sinaïtique. Mais l'imagerie qui sert à le dépeindre souligne son origine transcendante : il s'agit d'un empire venu de là-haut, comme le mystérieux Fils d'Homme qui arrivera sur

[1] Nous pouvons renvoyer aux commentaires du livre de Daniel : J. A. MONTGOMERY, ICC, 1927; R. H. CHARLES, 1929; A. BENTZEN, HAT², 1952 (où l'on trouvera une copieuse bibliographie); P. J. DE MENASCE, BJ², 1958; J. STEINMANN, *Daniel*, Paris, 1950. — En outre : S. B. FROST, *Old Testament Apocalyptic*, p. 178-209. — Problèmes généraux de l'apocalyptique juive dans : S. MOWINCKEL, *He That Comes*, p. 261-279. — M. J. LAGRANGE, *Le messianisme chez les juifs*, p. 37-50. — P. VOLZ, *Die Eschatologie des jüdischen Gemeinde*, p. 4-11. — M. NOTH, *Das Geschichtsverständnis der alttestamentlichen Apokalyptik*, dans *Gesammelte Studien*, p. 248-273 — K. KOCH, *Spätisraelitisches Geschichtsdenken am Beispiel des Buches Daniel*, dans *Historische Zeitschrift*, 1961, p. 1-32.

les nuées du ciel, à l'encontre des Bêtes précédentes, les empires humains, qui montaient des profondeurs de l'abîme (Dan 7, 13-14). On dirait que le monde céleste, qui préexiste là-haut comme l'archétype du monde terrestre [1], va faire en quelque sorte irruption ici-bas (Dan 7, 9 ss.) par un miracle soudain de la toute-puissance divine, et sa révélation constituera l'événement eschatologique. Le peuple de Dieu sera intéressé au premier chef par cet événement puisque, en tant que « peuple des saints du Très-Haut » [2], il participera au règne du Fils d'Homme (Dan 7, 27), tout comme il constituait jadis « un royaume sacerdotal et une nation consacrée » (Ex 19, 6). En tout cas, le plan de l'histoire présente sera dépassé, car l'*eschaton* introduira le peuple de Dieu dans un monde véritablement transfiguré (Dan 12, 2-3).

Dans cette conception de l'eschatologie, la matière des anciens oracles prophétiques trouve encore une place, mais au prix d'une réinterprétation presque complète. Or, à partir du IIe siècle avant notre ère, le Judaïsme lui fait un tel accueil qu'elle y donne lieu à une littérature abondante, où le Nouveau Testament puisera bien des matériaux. Le livre d'Hénoch, notamment dans la section des *Paraboles* (1 Hen 37 - 61) et dans le *Livre de l'exhortation et de la malédiction* (91 - 105), en renferme des évocations fantastiques [3]. Elle reparaît encore dans la plupart des apocalypses apocryphes [4]. Le courant rabbinique ne l'ignore pas davantage, avec sa conception caractéristique du « monde qui vient » opposé au « monde présent » [5]. Dans tous ces textes, le « monde qui vient » n'appartient plus à l'histoire, à proprement parler; il relève d'une autre sphère. Les rémi-

[1] On rejoint ici le symbolisme exemplariste analysé précédemment (*supra*, p. 210-212).

[2] Nous ne suivons pas M. Noth dans son interprétation des « Saints du Très-Haut », cf. *Die Heiligen des Höchsten*, dans *Gesammelte Studien*, p. 274-290. Même si l'expression a pu désigner primitivement les membres de la cour céleste, c'est le peuple d'Israël qui paraît bien visé dans le livre de Daniel en sa rédaction finale. On trouvera une interprétation assez voisine de celle de Noth dans l'analyse très fouillée de L. Dequeker, *Daniel VII et les Saints du Très-Haut*, ETL, 1960, p. 353-392. (Repris dans : J. Coppens – L. Dequeker, *Le Fils de l'Homme et les Saints du Très-Haut en Daniel VII*, Analecta Lovaniensia, 1961).

[3] Outre les ouvrages généraux de Frost, Mowinckel, Lagrange, Volz, cités p. 339, note 1, voir les traductions commentées de F. Martin, *Le livre d'Hénoch*, Paris, 1906, et R. H. Charles, *The Book of Enoch*, Oxford, 1912.

[4] Enumération et analyse succincte dans les ouvrages de Lagrange et Volz cités p. 339, note 1. — D. Rössler, *Gesetz und Geschichte in der spätjüdischen Apokalyptik*, Neukirchen, 1959.

[5] J. Bonsirven, *Le Judaïsme palestinien au temps de Jésus-Christ*, t. 1, p. 310 ss. — Le Judaïsme rabbinique à l'époque du N.T. s'efforce d'organiser en un corps de doctrine cohérent l'attente d'un Roi-Messie situé au plan de l'histoire et l'eschatologie trans-historique qui est censée devoir lui succéder. Cf. G. F. Moore, *Judaism in the First Centuries of the Christian Era*, t. 2, p. 323-395. — J. Klausner, *The Messianic Idea of Israel*, p. 408-419.

niscences des oracles prophétiques prouvent bien que les promesses d'autrefois s'y accomplissent; mais on passe du plan terrestre à un autre plan, où la terre et le ciel se rejoignent et se mêlent. Le monde nouveau implique une transmutation de l'ancien. Quand vient la fin, il se révèle, et les hommes sont alors transportés au-delà du temps.

IV. L'ESCHATOLOGIE DES LIVRES SAPIENTIAUX

1. Perspective collective et perspective individuelle

Il serait exagéré de prétendre que l'ancienne eschatologie israélite, axée sur le dessein de Dieu à l'égard de son peuple, ne s'intéressait pas au sort des individus. Si les promesses étaient faites à Israël comme tel, si la solidarité de destin entre tous les membres de la nation était soulignée avec force, il demeurait vrai que, dans la communauté, les individus devaient participer aux dons de Dieu à la mesure de leur fidélité personnelle; les pécheurs seraient « retranchés de leur peuple », ils connaîtraient la mort prématurée et l'extinction de leur race (voir par exemple Ex 20, 7. 12; 34, 7) [1]. C'est toutefois dans la tradition sapientielle que cet aspect de la doctrine a été le mieux mis en relief, comme on le constate dès les plus anciennes maximes qu'a recueillies le livre des Proverbes [2]. A ce niveau de la révélation, il n'y a aucune différence entre les biens promis aux individus et ceux dont la nation entière doit jouir si elle est fidèle à Dieu et à sa Loi. Le salut final d'Israël étant conçu, à cette époque, comme un épanouissement de sa propspérité présente (ou de celle que la nation a pu connaître aux meilleurs moments de son histoire), l'objet de l'espérance individuelle n'est pas autre chose qu'une participation à cette prospérité. On le voit bien quand certains Proverbes un peu plus tardifs, pour en faire miroiter l'image aux yeux de leurs lecteurs, individualisent les promesses deutéronomiques (v. g. Prov 3, 9-10 et Dt 28, 28; Prov 3, 1-2 et Dt 4, 10), ou quand

[1] La question est traitée dans toutes les *Théologies de l'Ancien Testament* (P. VAN IMSCHOOT, t. 2, p. 311-314, etc.). — Il y a une exagération manifeste dans la systématisation de A. CAUSSE, *Du groupe ethnique à la communauté religieuse*, Paris, 1937 : on aurait à l'origine une responsabilité (et donc une rétribution) purement collective (p. 22 s.); la responsabilité (et donc la rétribution) individuelle serait le contre-coup de l'évolution culturelle après l'établissement en Canaan et l'adoption de la civilisation du pays (p. 47 ss.). Ce schématisme durcit une évolution réelle mais plus nuancée, où la valeur des individus s'est affirmée avec une force croissante.

[2] O. PROCKSCH, *Theol. des A.T.s*, p. 395-407. — G. VON RAD, *Theol. des A.T.s*, t. 1, p. 415-439. — H. DUESBERG, *Les scribes inspirés*, t. 1, p. 233 ss. — A. M. DUBARLE, *Les Sages d'Israël*, Paris, 1946, p. 46-53.

le Psaume 37, héritier du même courant de pensée, assure que les humbles « posséderont la terre » et « jouiront d'une grande paix » (Ps 37, 11) [1].

A partir du moment où toutes ces promesses sont reportées aux « derniers temps » par l'eschatologie prophétique (quoique sans changer encore d'objet concret), l'espérance qui s'offre au fidèle observateur de la Loi acquiert naturellement une résonance eschatologique plus marquée. Ce n'est pas pour rien que les prophètes ont dépeint le peuple nouveau, à qui est promise la joie finale, comme un peuple de justes, de convertis, d'hommes « ayant la Loi de Dieu dans leur cœur » (Is 51, 7; cf. Dt 6, 6; Jer 31, 33). Le fidèle qui a effectivement « la Loi de Dieu dans son cœur » peut donc légitimement aspirer à bénéficier personnellement de cette joie. C'est à lui et à ses semblables que sont réservés la « justice » et le « salut » de Dieu (Is 51, 8); le bonheur qu'ils goûteront sera comme une amorce, ou mieux, une participation anticipée à ce salut eschatologique. Telle est l'espérance que nourrissent les membres les plus fervents de la communauté, et l'Écriture atteste qu'ils ont raison (Prov 3, 13-18.21-26; 8, 17-21; Ps 34; 37; Sir 14, 20—15, 10; 24, 17-22) [2].

Malheureusement, les faits ne répondent pas toujours à cette théorie. L'époque post-exilienne, si décevante pour la nation entière parce que le « salut de Dieu » n'arrive pas (cf. Is 59, 9, etc.), apporte aux Juifs les plus fidèles leur mesure de déboires. Ils expérimentent ce fait déconcertant, que les justes souffrent tandis que les méchants sont prospères (déjà Jer 12, 1-12); aussi leurs plaintes et leurs angoisses résonnent-elles fréquemment dans le psautier (v. g. Ps 49; 73), tandis que le poète du livre de Job butte sur le problème sans trouver d'issue [3]. Ainsi donc, au plan de la rétribution temporelle, où se tenaient les anciennes promesses contenues dans la Torah comme les promesses des prophètes, la perspective apparaît bouchée. Sans doute y a-t-il une espérance; sans doute Dieu reste-t-il le vengeur des siens (Jb 19, 25); mais de quelle manière récompense-t-il donc ses fidèles [4]?

[1] H. DUESBERG, *op. cit.*, p. 282. — Sur les rapports des Proverbes tardifs avec l'ancienne littérature inspirée, voir A. ROBERT, *Les attaches littéraires de Proverbes 1-9*, RB, 1934, p. 42-68, 172-204, 374-384; 1935, p. 344-365, 502-525. — Les parallélismes d'expression du Ps 37 sont relevés par tous les commentateurs; cf. E. PODECHARD, *Le psautier*, I, p. 169-172.

[2] Cette résonance eschatologique de mots courants comme « justice » et « salut » de Dieu est perceptible, par exemple dans le Ps. 51, 14. 16, à la suite du Deutéro-Isaïe (cf. G. VON RAD, *Theol. des A.T.s*, t. 1, p. 370; H. J. KRAUS, *Psalmen*, BK, p. 389-390). — R. MARTIN-ACHARD, *De la mort à la résurrection d'après l'Ancien Testament*, Neuchâtel-Paris, 1956, p. 119-133.

[3] G. VON RAD, *Theol. des A.T.s*, p. 381-399. — A. M. DUBARLE, *Les Sages d'Israël*, p. 66-94. — La question est naturellement traitée par tous les commentateurs du livre de Job, qu'il est inutile d'énumérer ici.

[4] On n'oubliera pas de mentionner, pour compléter le tableau, les réflexions désabusées de Qohèlèth. Voir par exemple A. M. DUBARLE, *op. cit.*, p. 95-128.

2. La rétribution d'outre-tombe

La solution de ce problème ardu est dans la doctrine de la rétribution d'outre-tombe. L'émergence de cette doctrine dans la révélation biblique est tout à fait parallèle à la transformation de l'eschatologie prophétique qui s'observe dans les apocalypses. De même qu'ici le salut final est reporté au-delà du monde actuel et du temps où nous vivons — bref, au-delà de l'histoire —, de même la rétribution individuelle est reportée également au-delà de la vie présente.

Quelques espérances fugitives se font jour en ce sens dans le psautier (Ps 49, 16; 73, 24); mais ce n'est pas encore une doctrine ferme [1]. Au contraire, dans les apocalypses, on voit s'affirmer une eschatologie individuelle qui s'harmonise avec l'eschatologie collective transformée [2]. En Dan 12, 2-3, la résurrection n'est plus seulement une métaphore pour dépeindre la restauration du peuple de Dieu dans son ensemble (Ez 37, 10, et probablement encore Is 24, 19); c'est une réalité concrète qui concerne individuellement les justes et les saints [3]. Dormant dans la poussière du shéol après une vie qui n'a pas eu ici-bas sa récompense, ils vont en surgir à nouveau pour entrer dans l'univers transfiguré où le peuple des saints du Très-Haut règnera à jamais. La même pensée revient dans les apocalypses apocryphes, notamment en plusieurs sections du livre d'Hénoch [4]. D'après le *Livre de l'exhortation et de la malédiction* (1 Hen 91—105) [5], les « âmes » des justes comme celles des pécheurs descendent au shéol après la mort (102, 5.11; 103, 7); mais tandis que celles des pécheurs y resteront à jamais pour connaître l'obscurité, les chaînes et la flamme brûlante (103, 7-8), celles des justes sont destinées à la joie et à la gloire (103, 3-4), ce qui suppose qu'elles surgiront du shéol au jour du jugement, selon l'expression qu'emploie une autre section du même ouvrage (1 Hen 22, 13). Cette résurrection est présentée en termes beaucoup plus concrets dans le livre des *Paraboles* [6].

[1] P. Grelot, *La révélation du bonheur dans l'Ancien Testament*, LumV, n° 52 (1961), p. 22-33.

[2] P. van Imschoot, *Théologie de l'A.T.*, t. 1, p. 59-63. — Sur l'ensemble du problème de la vie future: E. Jacob, *Théologie de l'A.T.*, p. 240-253 (avec bibliographie).

[3] P. van Imschoot, *op. cit.*, p. 64-71. — O. Procksch, *Theol. des A.T.s*, p. 699-712. — Voir les commentaires de Daniel cités p. 339, note 1. — R. Martin-Achard, *De la mort à la résurrection d'après l'Ancien Testament*, p. 64-118. — B. J. Alfrink, *L'idée de résurrection d'après Dan 12, 1-2*, Bi, 1959, p. 355-371.

[4] Voir les ouvrages cités p. 340, note 3. En outre, sur le point particulier traité ici: P. Grelot, *L'eschatologie des esséniens et le livre d'Hénoch*, RQ, I/1, 1958, p. 113-131.

[5] *Ibid.*, p. 118 s., 120 s.

[6] *Ibid.*, p. 121-123.

Les justes et les saints reprennent là une vie corporelle pour participer, après le jugement final, à la joie éternelle avec le Fils d'Homme; mais l'univers où ils se trouvent transportés est un monde transfiguré qui n'est évidemment plus le monde présent (cf. 1 Hen 45, 4-5; 51, 4-5; 58, 3; 62, 15-16). Ainsi l'eschatologie individuelle trouve-t-elle dans la perspective apocalyptique une expression satisfaisante dont le Nouveau Testament avalisera l'essentiel. Cette solution est fort différente de l'immortalité de l'âme telle que la conçoit le spiritualisme grec, puisque l'être humain tout entier, et même l'univers matériel transformé, ont place dans le monde à venir.

On dit parfois que la Sagesse de Salomon propose une solution apparentée à celle du spiritualisme grec: survie de l'âme seule, qui entrerait dans la vie éternelle aussitôt après la mort [1]. Cette façon de voir hellénise indûment la doctrine d'un livre qui tire toute sa substance des Écritures. Il est vrai que la Sagesse ne mentionne pas explicitement la résurrection corporelle, ce qui peut s'expliquer comme une adaptation au public alexandrin. Mais elle ne la nie pas non plus. Si elle parle des « âmes » des justes (3, 1, etc.), ce langage grec recouvre en fait une anthropologie parfaitement traditionnelle qui n'oppose pas la *nefesh* au corps: le *Livre de l'exhortation et de la malédiction* s'exprimait déjà dans les mêmes termes! Enfin, la récompense des justes est clairement rattachée à la « visite » divine (3, 7.13) et au grand Jugement (4, 20 ss.), et cela nous introduit dans une perspective qui est exactement celle des apocalypses, et notamment du *Livre de l'exhortation* [2]. L'évocation du sort final des élus béatifiés rappelle tout à fait cet univers transfiguré dont parlaient le livre de Daniel et plusieurs sections du livre d'Hénoch (cf. Sg 3, 1-9; 4, 7. 15. 17; 5, 1-5. 15-16). L'immortalité où ils entrent n'est donc pas celle qu'imaginaient les grecs; c'est le « monde à venir » de l'eschatologie juive parvenue au dernier stade de son développement: les justes y resplendiront (Sg 3, 7; cf. Dan 12, 3); ils domineront les peuples (Sg 3, 8; cf. Dan 7, 27); ils recevront la couronne royale (Sg 5, 16), dans ce « royaume de Dieu » que la Sagesse fit jadis contempler à Jacob (Sg 10, 10) en une vision quasi apocalyptique: on

[1] Sur l'eschatologie du livre de la Sagesse, voir les commentaires: J. FICHTNER, HAT, 1938; J. J. WEBER, Paris, 1949; E. OSTY, BJ, 1950. — M. J. LAGRANGE, *Le livre de la Sagesse, sa doctrine des fins dernières*, RB, 1907, p. 85-104. — R. SCHÜTZ, *Les idées eschatologiques du livre de la Sagesse*, Paris, 1935. — M. DELCOR, *L'immortalité de l'âme dans le livre de la sagesse et dans les documents de Qumrân*, NRT, 1955, p. 614-630. — P. VAN IMSCHOOT, *Théologie de l'A.T.*, t. 2, p. 71-75 (avec bibliographie complémentaire). — A. M. DUBARLE, *Les sages inspirés*, p. 190-196.

[2] Cf. RQ, I/1, p. 119 s. — P. GRELOT, *L'eschatologie de la Sagesse et les Apocalypses juives*, dans *A la rencontre de Dieu* (Mémorial A. Gelin), Lyon-Paris, 1961, p. 165-178.

rejoint en ce point le « royaume des saints du Très-Haut » qu'évoquait le livre de Daniel [1] (Dan 7).

En résumé, la conception du salut final, étroitement liée à celle du Règne de Dieu, passe par trois stades successifs. Au premier, on songe simplement à l'épanouissement d'un état de choses qui a déjà reçu dans l'histoire d'Israël un début de réalisation. Au second, on reporte cet épanouissement à la « fin des jours », c'est-à-dire au terme de l'histoire, mais en continuité avec elle et sans quitter le plan où elle se déroule. Au troisième, la « fin des jours » est située au-delà de l'histoire, et le « monde à venir » où elle introduit les hommes n'est plus celui où nous vivons présentement. Le développement de l'eschatologie individuelle suit celui de l'eschatologie collective. On y retrouve les mêmes perspectives : terrestres d'abord, puis méta-historiques. En somme, à tous les stades du développement, il s'agit d'une application individuelle des promesses adressées par Dieu à l'ensemble de son peuple.

II. LE TABLEAU ANTICIPÉS DES DERNIERS TEMPS

Si la conception de l'*eschaton* se transforme ainsi au cours de l'Ancien Testament, on retrouve cependant à tous les stades de l'évolution certaines composantes fondamentales qui expriment avec constance le contenu des promesses divines. C'est elles qu'il nous faut maintenant examiner de plus près.

Nous venons d'en voir un premier exemple avec le thème du Règne de Dieu. Ce thème n'est pas eschatologique par essence, mais — si l'on peut dire — par application secondaire. Originairement, il traduisait avant tout un état de fait (Yahveh est roi, Yahveh règne), impliquant lui-même

[1] Les justes n'entreraient-ils pas dans le bonheur éternel dès le moment où ils sont « enlevés » par Dieu (Sg 4, 10-11), comme le fut jadis Hénoch ? On remarquera que le livre est extrêmement discret sur le sort des justes immédiatement après la mort. Leur glorification est explicitement rattachée au Jugement et à la Visite divine (3, 7. 13; 4, 20 ss.). En attendant, ils sont « dans la paix » (3, 3). Or le livre d'Hénoch connaît un « paradis » (ou « jardin des justes ») dans lequel les futurs élus (tel Hénoch) attendent le moment du jugement final (cf. P. GRELOT, *La géographie mythique d'Hénoch et ses sources orientales*, RB, 1958, p. 33-69); la même conception semble bien être celle du courant essénien (cf. RQ, I/1, p. 124-130) et elle expliquerait correctement Lc 23, 43. La « paix » où résident les justes après leur départ de ce monde pourrait donc être celle du « paradis » en question. L'eschatologie de la Sagesse et celle du livre de Daniel se raccorderaient ainsi de façon excellente, quoique la Sagesse accentue les aspects de la doctrine les plus accessibles au milieu alexandrin. — Sur le problème de la résurrection à Qumrân et dans le rabbinisme, voir K. SCHUBERT, *Das Problem der Auferstehungshoffnung in dem Qumrantexten und in der frührabbinischen Literatur*, dans *Wiener Zeitschrift fur die Kunde des Morgenlandes*, 1960, p. 154-167.

une référence à l'histoire sainte passée (Yahveh règne sur le monde depuis la création, sur Israël depuis l'alliance) et au culte (le règne de Yahveh s'actualise dans sa célébration liturgique). Or le même thème a été repris pour exprimer l'aspect le plus essentiel des intentions de Dieu sur l'avenir : aux derniers temps, Yahveh établira son Règne en plénitude dans l'univers qu'il a créé et dans le peuple qu'il a choisi. Telle est l'idée qui figure, avec des nuances appréciables, à tous les niveaux de l'eschatologie [1].

Nous allons rencontrer un phénomène semblable pour d'autres thèmes, que l'on peut grouper autour de trois chefs : 1) le Jour de Yahveh; 2) le Jugement; 3) le Salut. La classification paraît banale. En fait, il est difficile de ramener à une unité logique toutes les évocations particulières des « derniers temps » qu'on rencontre dans l'Ancien Testament : la préoccupation majeure de leurs auteurs n'était pas de se mettre d'accord sur les détails, pour construire une synthèse de pensée en tous points cohérente! Mais par ailleurs, des constantes s'affirment, et leur ensemble constitue une théologie anticipée du Nouveau Testament. Telle est l'optique où nous nous plaçons pour tenter ici d'en dresser le bilan. De quelle manière le Nouveau Testament est-il donc promis dans ces textes, par ailleurs si variés? Il est promis comme un *fait* d'histoire, qui n'est d'ailleurs pas sans résonances cultuelles : ce sera le « Jour de Yahveh ». Il comportera un *Jugement*, par lequel Dieu condamnera et châtiera les ennemis de son dessein. Il apportera un *Salut* qui dépassera de toutes manières le régime fondé au Sinaï : par son universalisme, par la transformation intérieure que Dieu opérera dans les hommes, par la félicité sans mélange dont ceux-ci jouiront.

I. LE JOUR DE YAHVEH [2]

1. Les jours de Yahveh dans l'histoire et dans le culte

Le thème du Jour de Yahveh est antérieur à l'eschatologie prophétique. Cependant les critiques ne sont pas d'accord sur son origine. Les uns lui

[1] Sur le thème du Règne dans le Judaïsme contemporain du N.T., voir TWNT, art. Βασιλεύς-Βασιλεία (K. G. KUHN, K. L. SCHMIDT), t. 1, p. 563 ss. — P. VOLZ, *Die Eschatologie des jüdischen Gemeinde*, p. 165-173. — J. BONSIRVEN, *Le règne de Dieu*, Paris, 1957. — L'importance primordiale de ce thème dans la pensée juive explique pour une part que le Christ en fasse le centre de son Évangile (Mc 1, 15). Cf. A. FEUILLET, dans A. ROBERT et A. FEUILLET, *Introduction à la Bible*, t. 2, p. 771 ss. — R. SCHNACKENBURG, *Gottesherrschaft und Reich*, Fribourg-en-B., 1959. (Avec une ample bibliographie). — Il est ainsi évident pour ses auditeurs que les Écritures s'accomplissent et que l'attente de l'Ancien Testament est arrivée à son terme.

[2] TWNT, art. Ἡμέρα, t. 2, p. 945-949 (VON RAD). — O. PROCKSCH, *Theol. des A.T.s*, p. 578 s. — E. JACOB, *Théologie de l'A.T.*, p. 256 s. — G. VON RAD, *Theol. des A.T.s*, t. 2, p. 133-138. — H. H. ROWLEY, *The Faith of Israel*, p. 175 ss. — L. ČERNY, *The Day of Yahweh and some Relevant Problems*, Prague, 1948. — J. BOURKE, *Le jour de Yahvé dans Joël*, RB, 1959, p. 5-31, 191-212 (notamment p. 18-21).

attribuent une origine cultuelle [1] : le Jour de Yahveh aurait désigné d'abord la fête de Yahveh par excellence, c'est-à-dire — suivant les vues de Mowinckel — la fête du Nouvel An, qui commémorait la victoire primordiale de Yahveh dans son activité créatrice et célébrait sa royauté en renouvelant annuellement son intronisation; de là dériverait aussi l'idée de salut, nouvelle actualisation de la victoire primordiale de Yahveh, que le culte assurerait par l'efficacité de ses rites. Cette théorie implique une assimilation du culte israélite d'époque royale aux autres cultes de l'ancien Orient. Aussi les exégètes les plus soucieux de respecter l'originalité de la religion née au Sinaï écartent-ils une explication qu'ils jugent par trop syncrétiste. Pour eux, le thème du Jour de Yahveh a une origine historique [2]; l'expression aurait désigné d'abord les occasions où le Dieu d'Israël avait manifesté sa puissance en assurant la victoire à son peuple, tel ce « Jour de Madian » auquel Isaïe fait encore allusion (Is 9, 3; cf. Jg 7, 15-25); l'idée de salut dériverait alors des expériences historiques passées où Israël constata que son Dieu voulait et pouvait le sauver.

Les deux théories ne se contredisent pas absolument, si l'on veut bien donner le pas à la seconde, et corriger la première en conséquence. En effet, pour interpréter de façon correcte les conceptions bibliques les plus fondamentales, il faut toujours les relier à ce qui distingue spécifiquement la révélation biblique des autres cultes anciens : son caractère *historique*. La foi authentique de l'Ancien Testament [3] a pour point de départ l'expérimentation des actes de Dieu dans l'histoire, et cela donne une coloration particulière à tous ses autres éléments [4]. Mais, ce point étant reconnu, on doit aussi constater que certains « jours de Yahveh » advenus dans l'histoire ont ensuite fait l'objet de commémoraisons cultuelles [5]. C'est le cas, par exemple, de la sortie d'Égypte : « *En ce jour-là*, Yahveh délivra Israël de la main des Égyptiens... et Israël vit la grande puissance que Yahveh avait montrée contre l'Égypte, et le peuple craignait Yahveh, et ils crurent en Yahveh

[1] S. MOWINCKEL, *Psalmenstudien*, II, 1922, p. 45 ss.; *Jahves dag*, dans *Norsk teologisk Tidskrift*, 1958, p. 1-56.

[2] En dernier lieu, G. VON RAD, *The Origin of the Concept of the Day of Yahweh*, JSS, 1959, p. 97-108.

[3] Il est important de distinguer ici, d'une part, la religion d'Israël telle qu'elle apparaît en fait aux historiens, et, d'autre part, la religion de l'Ancien Testament telle que Dieu l'a fait émerger des croyances populaires pour véhiculer la révélation authentique. La distinction est heureusement reprise par S. H. HOOKE, dans *Myth, Ritual and Kingship*, p. 19 s. — Il reste entendu qu'à côté de ce yahvisme dû au témoignage de Moïse et des envoyés divins qui lui succédèrent, il exista aussi en Israël une religion syncrétiste, largement dépendante des cultes environnants; mais nous n'avons pas à nous en occuper ici.

[4] *Supra*, p. 257 s.

[5] *Supra*, p. 317 s.

et en Moïse son serviteur » (Ex 14, 30-31). Or la célébration de la Pâque actualisait annuellement « ce jour-là », et les descendants du peuple délivré ravivaient leur foi par ce mémorial de l'exode. Leur « nuit de veille » cultuelle se reliait organiquement à la « nuit de veille » historique de Yahveh (Ex 12, 42). C'est probablement aussi le cas pour « le jour où Israël se tint à l'Horeb en présence de Yahveh son Dieu » (Dt 4, 10; cf. Ex 19, 16 ss.) pour recevoir son alliance, bien que le renouvellement cultuel de l'alliance se laisse difficilement saisir dans la liturgie israélite (cf. Dt 27, 4-28; Jos 8, 30-35; 24, 1-28, etc.) [1]. De ce point de vue, il faut donc reconnaître que les « Jours de Yahveh » historiques les plus importants pour la foi ont eu pour prolongement, dans les siècles suivants, des « Jours de Yahveh » cultuels.

D'autre part, l'hypothèse d'une fête israélite du Nouvel An, dépouillée de sa référence trop exclusive à un patron moyen-oriental ou babylonien, ne doit pas être écartée à la légère [2]. A partir de l'époque royale, la liturgie du Sinaï s'est développée. Un texte comme Gen 1, 1 2, 3 a tout l'aspect d'une lecture rituelle, exactement parallèle au poème babylonien de la création; de même, les psaumes du Règne de Yahveh les plus archaïques d'allure [3] semblent bien avoir pour cadre une liturgie de Yahveh-Roi. Si l'on se souvient que, dans le langage religieux de Babylone, le « Jour du Dieu » désignait les fêtes liturgiques et notamment celle de l'*Akitu* (Nouvel An), on doit regarder comme possible l'existence d'un « Jour de Yahveh » qui en constituerait le pendant, dans la perspective propre du culte israélite [4]. Mais justement, dans cette perspective, l'acte créateur de Yahveh était arraché à l'ordre du mythe et du « temps primordial » pour devenir l'inauguration du dessein de Dieu *dans l'histoire*. La fête hypothétique du Nouvel An israélite si l'on en admet l'existence - n'était ainsi, comme « Jour de Yahveh », qu'un mémorial semblable aux autres fêtes : la commémoraison cultuelle d'un acte *historique* de Dieu [5].

De toute façon, le thème du Jour de Yahveh était porteur d'espérance, car le rappel des hauts-faits de Dieu dans la création et dans l'histoire n'était pas sans conséquences pratiques : le passé actualisé dans le culte était un gage pour l'avenir. Le souvenir des « Jours » historiques, qui donnait tout leur sens aux « Jours » cultuels, renfermait implicitement une promesse : celle d'expérimenter dans l'avenir des « Jours » semblables

[1] *Supra*, p. 335, note 2.

[2] *Supra*, p. 292, note 1.

[3] *Supra*, p. 333.

[4] R. LARGEMENT — H. LEMAÎTRE, *Le Jour de Yahweh dans le contexte oriental*, dans *Sacra Pagina*, Congrès Biblique de Louvain, t. 1, p. 259-266.

[5] *Supra*, p. 292 s.

où, renouvelant ses prouesses de jadis, Dieu assurerait son Règne et le salut de son peuple [1]. Tous les thèmes liés organiquement aux grands événements du passé tendaient ainsi spontanément à se grouper et à se reporter sur l'avenir, pour composer le tableau idéal des futurs « Jours de Yahveh ». Ce serait un « Jour de lumière », dont la venue — pensait-on — ne pouvait être mise en doute. C'est pourquoi les contemporains d'Amos y accrochaient leurs espoirs (Am 5, 18-19), en se fondant sans doute sur les expériences passées (ce qui était un juste motif), sur les prérogatives d'Israël comme peuple de Yahveh (ce qui déjà était plus suspect), peut-être même sur l'efficacité automatique des célébrations cultuelles (cf. Am 5, 21-23) (ce qui ravalait la religion du Sinaï au rang des cultes cananéens) [2].

2. Le Jour de Yahveh par excellence

C'est en réaction contre une telle conception, si contraire à l'authentique doctrine de l'alliance, qu'à partir d'Amos les prophètes font du « Jour de Yahveh » un jour de ténèbres (Am 5, 18-20; 8, 9-10; Soph 1, 15), de colère (Soph 1, 15; Ez 22, 24; Lam 2, 22), d'épouvante (Is 2, 10-19), de châtiment (Am 2, 13-16; Is 10, 3). L'annonce du Jour s'harmonise ainsi avec les autres thèmes de leur prédication : message de conversion adressé à un peuple pécheur, celle-ci s'appuie sur des oracles comminatoires et non sur des promesses consolantes. Si le peuple était fidèle, le Jour qui se profile à l'horizon de l'avenir serait chargé d'espérance. Mais comme le peuple s'endurcit dans l'infidélité, il revêt l'aspect d'une menace perpétuelle dont les calamités présentes constituent les prodromes (cf. par exemple Jl 1, 15-20; 2, 1-11) [3].

On aurait tort pourtant de ne voir dans les prophètes que des annonciateurs de catastrophe. En fait, comme l'ensemble de leur message, leur notion du Jour est ambivalente. Elle comporte deux aspects également essentiels : l'un de *jugement*, de châtiment, prononcé contre tous les ennemis du dessein de Dieu; l'autre de *salut*, accordé par Dieu à son peuple pour que finalement son dessein réussisse. Le Jour sera pour Israël un jour de détresse, mais Israël en sera délivré (Jer 30, 5-8). Ce sera pour les nations étrangères un jour de châtiment (cf. Is 13, 6-9; Jer 46, 10; Is 34, 8), mais

[1] *Supra*, p. 293.

[2] J. Touzard, *Le livre d'Amos*, Paris, 1909, p. lxxii-lxxiii, 49-50. Cette interprétation est commune chez les commentateurs. Voir en dernier lieu A. Weiser, ATD, 24, p. 147-149 (Weiser intercale 6, 9-10 entre 5, 19 et 5, 20, ce qui introduit le thème du Reste dans la description du Jour de Yahveh).

[3] Sur le premier Jour de Yahveh dans Jl 1—2, voir l'article de J. Bourke (p. 345, note 2), notamment p. 191-193. Mais cette allusion au présent introduit un oracle spécifiquement eschatologique (chap. 3—4). Le rapport avec le culte est examiné par T. Chary, *Les prophètes et le culte à partir de l'exil*, p. 210-212.

cela préludera à la délivrance d'Israël (cf. Is 11, 10 ss.; 12, 1; 30, 26) et au salut des païens convertis (Is 2, 1-4, etc...). Ainsi, dans le thème du Jour se trouvent réunies les deux faces de l'eschatologie : l'écrasement et la punition des uns assure la libération et le bonheur des autres.

Effectivement lorsque, après l'exil, l'eschatologie prophétique évolue vers l'apocalyptique tandis que la littérature sapientielle en individualise les conceptions essentielles [1], on constate que le Jour de Yahveh est de plus en plus présenté comme le moment de la séparation entre bons et mauvais, soit à l'intérieur du peuple de Dieu, soit dans une perspective d'universalisme absolu. Terrible pour les insolents et les malfaisants, le Jour apportera la joie à « ceux qui craignent le Nom de Yahveh » (Mal 3, 17-21). Terrible pour les nations qui oppriment Israël, le Jour apportera le salut à « ceux qui invoquent le Nom de Yahveh » (Jl 3, 4 –4, 3). Sur deux registres différents, Prov 11, 4 et Is 24 27 orchestrent la même conception fondamentale (cf. Is 24, 21; 25, 9; 26, 1; 27, 1-2.12-13), sans d'ailleurs quitter encore le plan du « monde présent ». Enfin dans les apocalypses, le Jour devient ce « temps de la fin », ce « temps fixé » (Dan 11, 35.40), où le « monde présent » fera place au « monde à venir »; à la lettre, ce sera donc le « dernier jour » pour l'histoire qui trouvera là son terme, tandis que les uns iront à la vie éternelle et les autres à l'éternelle horreur (Dan 12, 1-2). Et le livre de la Sagesse n'est pas en reste quand il décrit ce « Jour de la Visite » (Sg 3, 7) où les justes recevront la récompense de leurs actes, et les impies, leur châtiment (Sg 3, 10).

Ainsi le thème du Jour de Yahveh se développe, dans l'Ancien Testament, suivant les mêmes étapes que l'ensemble de l'eschatologie. Ce qu'il met en évidence, c'est la certitude d'un *Événement* final où le dessein de Dieu se consommera. La date en est secrète, malgré les spéculations symboliques que l'on peut faire à son sujet (cf. Dan 9) [2]. De ce fait, il possède à tout moment un caractère d'*imminence*, comme s'il était sur le point de se produire. Cette imminence est un trait caractéristique de la littérature eschatologique, qui contribue puissamment à maintenir les croyants dans une attitude d'attente, parfois anxieuse, voire fiévreuse (cf. Dan 9, 2). Au lendemain de la résurrection, les Onze demanderont encore à Jésus si le « temps » de la restauration d'Israël est enfin arrivé (Act 1, 6) : question

[1] *Supra*, p. 341 ss.

[2] Les 70 ans de Jer 25, 11 et 29, 10 constituent déjà une première spéculation symbolique (10 périodes sabbatiques), comme le souligne déjà 2 Chr 26, 21, qui relie Jer 25, 11 à Lev 26, 34-35. Dans Dan 9, on a une seconde spéculation symbolique, qui place le temps de la fin au bout de 70 semaines d'années, c'est-à-dire 10 périodes jubilaires de 49 ans; après quoi viendra naturellement « l'année de grâce » (cf. Lev 25, 10 et Is 61, 2). Il est impossible de passer de cette arithmétique symbolique à une chronologie réelle, malgré les tentatives répétées d'une apologétique chrétienne trop soucieuse de présenter des arguments contraignants.

bien caractéristique, dont la vraisemblance psychologique est confirmée parallélement par certains textes évangéliques et par les écrits de Qumrân [1].

3. Le Jour de Yahveh dans le Nouveau Testament [2]

Le Nouveau Testament se présente comme le point d'aboutissement de cette attente d'Israël : avec Jésus, « les temps sont accomplis » (Mc 1, 15). Mais, comme l'ensemble du mystère du Christ, le Jour se réalise concrètement selon trois perspectives différentes, étroitement liées entre elles. Dans la majorité des textes où se rencontre l'expression, il s'agit de la consommation finale du mystère, objet de l'espérance chrétienne. C'est le « Jour de Dieu » (2 Pt 3, 12; Ap 16, 14), le « Jour du Seigneur » (1 Thes 5, 2; 1 Cor 1, 8; 5, 5; 2 Cor 1, 14), le « Jour du Christ » (Phil 1, 6. 10; 2, 16), le « Jour du Fils de l'Homme » (Lc 17, 24), le « Jour de la visite » (1 Pt 2, 12), le « Grand Jour » (Ap 6, 17; 16, 14), le « dernier Jour » (Jn 6, 39 ss.; 11, 24; 12, 48), ou tout simplement le « Jour » (1 Thes 5, 4; 1 Cor 3, 13; Heb 10, 25). Alors, la promesse prophétique du Jour de Yahveh sera réalisée en plénitude, sous son double aspect de jugement (cf. Mt 11, 22 ss.; cf. Ap 6, 17) et de salut (cf. Eph 4, 30 : le « Jour de rédemption »).

Mais le mystère qui se consommera « en ce Jour-là » s'est inauguré ici-bas dans la vie même de Jésus. Celle-ci a signifié pour Jérusalem le « temps de la Visite » (Lc 19, 44); elle a été ce Jour qu'Abraham désirait voir (Jn 8, 56)... Et entre le passage terrestre de Jésus et sa parousie glorieuse, il reste un temps intermédiaire où le mystère du Jour s'actualise de diverses façons : par la résurrection glorieuse du Christ « au troisième Jour »; par la mission de l'Esprit qui accomplit l'oracle de Joël (Act 2, 20); par le don du salut aux chrétiens dans l' « aujourd'hui » perpétuel de l'Église (2 Cor 6, 2; Heb 4, 7 ss.); par la célébration cultuelle du « Jour du Seigneur » (Ap 1, 10), en ce premier jour de la semaine (Act 20, 7; 1 Cor 16, 2) où Jésus est ressuscité (Mt 28, 1).

Ainsi le thème du Jour se diversifie sans rien perdre de ses racines bibliques, pour évoquer l'*Événement* du salut : soit dans son insertion au cœur de l'histoire humaine, soit dans son actualisation sacramentaire tout au long du temps de l'Église, soit enfin dans sa consommation au terme des siècles, au-delà de l'histoire. C'est ainsi que « les Écritures s'accomplissent ».

[1] Sur le thème du Jour de Yahveh dans le Judaïsme contemporain du Nouveau Testament, voir P. Volz, *Die Eschatologie des jüdischen Gemeinde*, p. 163-165. La fièvre eschatologique est particulièrement sensible dans la littérature de Qumrân; pour une synthèse succincte de la doctrine eschatologique dans cette secte, voir M. Burrows, *More Light on the Dead Sea Scrolls*, Londres, 1958, p. 342 ss.

[2] Sur les emplois du mot jour dans le N.T. voir G. Delling, dans TWNT, t. 2, p. 950-956. Cf. VTB, art. *Jour*.

II. LE JUGEMENT [1]

1. Des jugements passés aux jugements futurs

Le premier aspect du Jour de Yahveh, c'est la réalisation d'un Jugement qui doit préluder au salut eschatologique. Nous n'avons pas à revenir sur l'origine du thème du Jugement, son lien avec la doctrine de l'alliance, son illustration concrète par une foule d'événements historiques [2]. Un grand nombre de traits rapportés par les livres saints sont essentiellement des expérimentations du Jugement de Dieu, qu'ils concernent le destin d'Israël (v. g. Nb 11; 14; 16, etc.), celui des nations étrangères (Gen 18—19; Ex 4, 23; 11, 4-8, etc.) ou celui de l'humanité en général (cf. Gen 3, 14-19; 6—8; 11, 1-9). Nous avons vu aussi que le thème du Jugement déborde le cas d'Israël : c'est la race d'Adam toute entière qui, d'un bout à l'autre de l'histoire, se trouve sous le coup de la colère divine [3]. Chaque jugement de Dieu, pris en particulier, ne fait que révéler de façon sensible une réalité sous-jacente à la destinée humaine de toujours.

Mais ce qu'il est important de noter ici, c'est la fonction particulière de ce thème dans l'eschatologie prophétique. Sans sortir des généralités, on pourrait déjà dire que tout jugement de Dieu dans l'histoire a une certaine portée eschatologique, dans la mesure où il écarte un obstacle qui empêchait le dessein de Dieu de s'acheminer vers sa fin. Par exemple, au moment de l'exode, le jugement du Pharaon et de l'Égypte n'a pas pour unique but d'assurer la libération d'Israël. Au-delà de cet objectif immédiat, il est ordonné à un dessein bien plus vaste, à lointaine échéance (cf. Ex 15, 14-17). Aussi, lorsque l'idée de l'*eschaton* acquiert une densité nouvelle dans la prédication prophétique, voit-on le Jugement prendre en même temps un relief inégalé sur la toile de fond de l'avenir. Il ne s'agit pas encore d'un Jugement unique; mais, tout en se particularisant en sentences spéciales, il atteint pratiquement toutes les communautés humaines, pour permettre la réalisation finale du dessein de Dieu. Israël, en sa qualité de peuple privilégié, est visé le premier (cf. Am 3, 2); de même que Dieu a condamné Samarie, il condamne ensuite Jérusalem (Mic 3, 9-12), car il a résolu de saccager sa vigne infructueuse (Is 5, 5-6), de traiter son épouse infidèle suivant le droit des femmes adultères (Ez 16, 38 ss.; cf. Os 2, 4-15). Il faut noter d'ailleurs qu'en agissant de la sorte, Dieu ne se propose pas d'anéantir

[1] Sur le thème du Jugement dans l'A.T. : TWNT, art. Κρίνω et dérivés, t. 3, p. 922 ss. (V. HERNTRICH). — R. PAUTREL, art. *Jugement*, I. *Dans l'Ancien Testament*, SDB, t. 4, col. 1321-1354 (avec bibliographie). — Cf. *supra*, p. 304 ss. et bibliographie p. 305, note 2.

[2] *Supra*, p. 269-271 et note précédente.

[3] *Supra*, p. 118 s.

Israël comme tel : il s'attaque seulement aux pécheurs qui ruinent ses plans en désobéissant à sa Loi (v. g. Mic 2, 1-5; Am 5, 7-13; Is 1, 23-25, etc.). Les nations étrangères ne seront pas davantage épargnées [1], même si temporairement elles ont pu servir d'instrument à la vengeance divine (cf. Is 10, 5-6. 15). Elles connaîtront le châtiment à leur tour, car elles aussi ont péché de toutes manières : en commettant des crimes que la Loi divine condamne (Am 1, 3—2, 4); en manifestant une arrogance qui était un véritable défi à Dieu (Is 10, 7-19; 14, 24-27; 16, 6; 37, 23-29; Jer 46, 7-10; Ez 28, 1-19; 31, 10-18). C'est pourquoi Dieu appelle l'épée vengeresse contre « tous les habitants de la terre » (cf. Jer 25, 15-38). Rien ne subsistera, ni en Israël, ni ailleurs, de ce qui s'oppose à ses desseins. Et effectivement, les événements de l'histoire mondiale apportent à ces oracles comminatoires un début de réalisation : double ruine de Samarie et de Jérusalem, chutes de Ninive (cf. Nah 2—3) et de Babylone (cf. Is 43, 14-15; 47), invasion d'Édom par les Arabes nabatéens (cf. Is 34; Abd.), etc...

2. Le Jugement par excellence

Pourtant, aucun des événements en question n'épuise le contenu des oracles qui apparemment le visaient. Tant que le Salut eschatologique n'est pas là, tant que le monde reste ce qu'il est — pécheur, injuste, orgueilleux, idolâtre, etc. —, le Jugement annoncé par les prophètes demeure une nécessité; il reste suspendu au-dessus des peuples, imminent à chaque instant comme le Jour de Yahveh lui-même. Les perspectives d'avenir ouvertes par les anciens voyants peuvent bien s'étirer, à mesure que l'histoire se développe; leurs oracles conservent paradoxalement toute leur valeur. Ils s'ajoutent les uns aux autres, et, de leur accumulation dans les livres saints, surgit l'idée grandiose d'un Jugement par excellence, incomparablement plus ample que tous les jugements particuliers du passé, premier acte du « dernier Jour » et prélude immédiat du Salut.

Telle est la doctrine des prophètes post-exiliens, précurseurs des apocalypses. Le jugement des Juifs infidèles n'y est pas oublié : Dieu va se lever contre les orgueilleux et les injustes (Ps 94); il va purifier le peuple consacré à son service (Mal 2, 3-5). Mais c'est le jugement des nations qui prend maintenant la première place. L'histoire devient comme un gigantesque combat où Dieu affronte les puissances qui voudraient empêcher son dessein de s'accomplir. Ce sont ces empires païens que Dieu va citer à son tribunal au Jour suprême (Jl 4, 9-16; cf. Ez 39, 1-21; Ps 98). Selon l'apocalypse d'Isaïe 24—27, le tableau acquiert même une ampleur cosmique,

[1] Cf. H. Gressmann, *Der Messias*, p. 97-134.

puisque l' « Armée des cieux » est jugée en même temps que les « rois de la terre » (Is 24, 21-22). Avec le livre de Daniel, le Jugement final achève de prendre tournure (Dan 7, 9-12. 26; 11, 40-45). Sans doute l'auteur vise-t-il à mots couverts des personnages concrets de l'histoire contemporaine (l'empire persécuteur d'Antiochus Épiphane). Mais il concentre en eux, en quelque sorte toute la puissance du mal, dont il dévoile le caractère démoniaque (Dan 7, 2-7.19-25) et à laquelle il oppose l'armée de « Michel le grand Prince » (Dan 12, 1). Le Jugement ainsi entrevu n'est plus un épisode passager de l'histoire : il est conçu comme décisif; il inaugure l'ordre définitif. C'est à ce même Jugement final que le livre de la Sagesse se réfère pour en individualiser les résultats (cf. Sg 4, 19—5, 21). C'est encore lui que l'apocalyptique juive et la théologie rabbinique regardent comme le prologue obligé des « derniers temps », en leur consommation métahistorique [1].

3. Le Jugement dans le Nouveau Testament

L'annonce prophétique du Jugement transpose donc dans une perspective eschatologique les résultats d'une expérience historique comprise à la lumière de la foi. Le développement même du thème à travers tout l'Ancien Testament en souligne les racines profondes. Vienne le Nouveau Testament, et l'annonce prophétique trouvera son accomplissement. Mais l'accomplissement sera lui-même complexe, car il se situera sur trois plans : celui de la vie de Jésus, celui de l'histoire de l'Église, celui de la consommation finale [2]. La théologie prophétique du Jugement divin évoquait donc bien l'ensemble du mystère du Christ sous un de ses aspects essentiels; mais elle n'en laissait pas encore apercevoir le déploiement progressif dans le temps.

III. LE SALUT [3]

Le Jugement n'est pas le terme du dessein de Dieu; il n'en est que la condition préalable. Aussi l'objet essentiel de l'eschatologie prophétique est-il l'annonce du Salut. Comparé à la situation actuelle, ce Salut se présente

[1] P. Volz, *Die Eschatologie des jüdischen Gemeinde*, p. 272-309. — J. Bonsirven, *Le Judaïsme palestinien au temps de Jésus-Christ*, t. 1, p. 486-503.

[2] *Supra*, p. 305.

[3] Nous avons déjà touché plusieurs fois à ce thème : *supra*, p. 98, note 1, 331 s., 337, 340. Pour un exposé général du thème considéré sous ses divers aspects, voir les *Théologies de l'Ancien Testament :* E. Jacob, p. 254 ss.; O. Procksch, p. 582 ss.; W. Eichrodt, t. 1, p. 320 ss.; G. von Rad, t. 2, p. 222-232, 247-251, 258 ss. et passim; G. A. F. Knight, p. 294-348. — S. Mowinckel, *He That Comes*, p. 143 ss. et passim.

comme un nouvel ordre de choses qui, sur trois points principaux, dépassera l'ordre établi par l'alliance sinaïtique : par son intériorité, qui assurera la transformation spirituelle des hommes ; par son universalité, qui reconstituera l'unité du genre humain autour du reste d'Israël ; par sa perfection définitive, que rien ne pourra plus dépasser ni détruire.

1. La transformation spirituelle des hommes

Le but poursuivi par Dieu dans l'histoire sainte n'est pas la réussite temporelle de son peuple [1]. C'est l'instauration terrestre de son Règne, concrétisé par la réalisation de son culte et l'observation de sa Loi. La remarque vaut aussi bien pour le temps de l'alliance sinaïtique que pour celui qu'évoque par avance l'eschatologie des prophètes. Mais en ce qui concerne les moyens mis en œuvre pour atteindre ce but, il y a une différence profonde entre les deux époques.

a) La leçon d'une expérience historique. — Depuis le Sinaï, Dieu exigeait de son peuple un effort positif pour que, renonçant à l'idolâtrie et à la folie morale des nations païennes, il mît en pratique les préceptes de la Loi. Cet aspect de la doctrine de l'alliance constitue le fond de la spiritualité deutéronomique, qui fait ici écho à une pensée traditionnelle remontant finalement à Moïse lui-même (cf. Dt 7, 2-5.25-26 ; 8, 11-19, etc.). Dans cette perspective, l'accent est mis exclusivement sur l'obligation humaine d'obéissance, de purification volontaire, de « circoncision du cœur » (Dt 10, 12-22). L'homme ne peut être sauvé sans sa collaboration personnelle : c'est une loi absolue. De fait, les prophètes eux-mêmes pressent leurs auditeurs de se convertir (Jer 3, 11-13), de cesser de mal faire et de rechercher le bien (Am 5, 14 ; Is 1, 16-19), de renoncer au péché et de pratiquer la justice (Jer 7, 5-7 ; Ez 18, 21-23), de circoncire leur cœur (Jer 4, 3-4), etc... [2]. Tout cela suppose que l'action humaine est indispensable, et aucun texte scripturaire n'apporte jamais à cette doctrine un démenti quelconque.

Mais cette conversion intérieure est-elle possible à l'homme seul ? C'est ici que l'expérience historique introduit dans la position du problème un élément nouveau, dont la doctrine prophétique est obligée de tenir compte. En fait, il apparaît bien qu'Israël n'est pas capable de répondre aux pressants appels de Dieu. Son amour (*hèsèd*) envers Yahveh n'est qu'une disposition éphémère (Os 6, 4) ; sa perversité est incurable (Jer 13, 22-27) ;

[1] C'est là une différence essentielle entre Yahveh, Dieu d'Israël, et Mardouk, dieu de Babylone. La cause de Mardouk s'identifie à celle de Babylone ; celle de Yahveh est transcendante, même par rapport aux institutions religieuse destinées à assurer son culte, par exemple le Temple de Jérusalem (cf. Jer 7, 1-15).

[2] Sur la doctrine de la conversion chez les prophètes, voir les *Théologies de l'A.T.* : E. Jacob, p. 233 ss. ; O. Procksch, p. 658-662 ; W. Eichrodt, t. 2/3, p. 323 ss. ; G. von Rad, t. 2, p. 188 ss. — TWNT, art. Μετάνοια, t. 4, p. 976-985.

son culte est superficiel (Is 29, 13); c'est un peuple à la nuque raide et à la tête dure (Ez 2, 3-7), comme tout son passé l'a déjà montré (cf. Dt 9, 24, etc.) [1]. Aussi la prédication prophétique ne peut-elle avoir elle-même pour conséquence que de l'endurcir davantage, et donc de précipiter sa chute (Is 6, 9-10). C'est pour cela qu'il est sous le coup d'un jugement nécessaire et que son châtiment est certain. Mais alors, comment le dessein de Dieu pourra-t-il se réaliser malgré tout, sinon par un prodige de la grâce?

b) La promesse d'une grâce intérieure. - C'est bien en effet de grâce qu'il s'agit, au sens chrétien du terme [2]: ce que l'homme ne peut faire par ses propres forces, Dieu va le lui accorder comme un don. Lui qui exige que son peuple se purifie (Is 1, 16), il va le purifier intérieurement comme par une aspersion d'eau lustrale (Ez 36, 25). Lui qui réclame des hommes qu'ils aient « la Loi dans leur cœur » (Dt 6, 6), il va lui-même la mettre au fond de leur être et la graver sur leur cœur, comme autrefois sur des tables de pierre (Jer 31, 33). Il va mettre en eux un cœur nouveau et un esprit nouveau (Ez 11, 19; 36, 26); il va mettre en eux son propre Esprit, par lequel il opère des choses extraordinaires (Ez 36, 26; Jl 3, 1-2). Ils deviendront ainsi capables de connaître vraiment la Loi (Jer 31, 34) et de la mettre en pratique (Ez 11, 20; 36, 27). En mot, *c'est lui qui va les convertir pour qu'ils puissent bénéficier ensuite du Salut promis* [3].

On est ici au cœur de promesses prophétiques. Nulle part l'annonce d'une économie de grâce succédant à l'économie de la Loi ne se fait plus claire ni plus absolue. Pour réaliser la conversion que Dieu réclame, il faudra donc recourir à cette force mystérieuse que lui seul est capable de donner: « Guéris-moi, que je sois guéri! Sauve-moi, que je sois sauvé! » (Jer 17, 14). Effectivement, la plus pure prière de pénitence que conserve le psautier, le Ps 51 [4], n'est pas seulement un appel à la miséricorde divine exprimé par un pécheur qui veut changer de vie; c'est une demande de purification intérieure, de changement du cœur, d'infusion de l'Esprit divin (Ps 51, 4. 9. 12-13), formulée par un homme qui a conscience d'être « pécheur de

[1] Cette prise de conscience de la condition pécheresse de l'homme est un premier pas vers la doctrine du péché originel; cf. A. M. DUBARLE, *Le péché originel dans l'Écriture*, Paris, 1958, p. 9-25.

[2] Cf. P. BONNETAIN, art. *Grâce*, SDB, t. 4, col. 836-857.

[3] P. VAN IMSCHOOT, *L'Esprit de Jahvé et l'alliance nouvelle dans l'Ancien Testament*, ETL, 1936, p. 201 ss. — J. DELORME, *Conversion et pardon selon le prophète Ézéchiel*, dans *Mémorial J. Chaine*, Lyon, 1950, p. 115-144. — J. GUILLET, *Thèmes bibliques*, p. 241-248.

[4] Cette qualité du psaume est reconnue par tous les commentateurs; voir par exemple: E. PODECHARD, *Le psautier*, I, p. 229-239; A. WEISER, ATD, 14, p. 259-266; G. CASTELLINO, SB, p. 132-142; H. J. KRAUS, BK, p. 382-391. — Cf. J. GUILLET, *Le psaume Miserere*, LMD, 33 (1953), p. 56-71.

naissance » (Ps 51, 7). La grâce qu'il implore anticipe sur l'ordre futur du Nouveau Testament; elle seule peut résoudre la contradiction entre les exigences divines et l'impuissance humaine; à cette condition seulement l'homme pourra connaître « la joie du salut » (Ps 51, 14), acclamer la « justice » de Dieu et publier sa louange (Ps 51, 16-17) [1]. Non que les exigences divines soient mises en veilleuse : le texte de Dt 6, 6 ss. demeurera à jamais pour Israël une profession de foi que l'Évangile n'abolira pas, bien au contraire (cf. Mat 23, 37 par.)! Mais pour que l'homme fasse droit à ces exigences, Dieu prendra lui-même l'initiative de le transformer intérieurement; tel sera le point de départ de son salut.

Aussi bien, quand le Nouveau Testament élaborera sa doctrine de la rédemption, n'aura-t-il qu'à reprendre le contenu des promesses prophétiques en le rapprochant du fait de la croix. Si saint Paul proclame le dépassement du régime ancien fondé sur la Loi, c'est parce qu'il voit ces promesses accomplies à la lettre par le don de l'Esprit, qui transforme désormais les cœurs de ceux qui croient (cf. Rom 8, 9-16; Gal 5, 18-25) [2].

2. L'universalité du salut

Sur un second point l'ordre futur dépassera aussi celui de l'alliance sinaïtique : le peuple qui bénéficiera du Salut ne sera plus une nation parmi les autres, faite de justes et de pécheurs et limitée à une communauté humaine assez étroite. Réduit d'un côté au seul « Reste » des justes, il s'ouvrira par contre à l'ensemble du genre humain.

a) La loi du Reste [3]. — Que les justes doivent seuls participer au Salut, c'est ce qui résulte déjà de la doctrine du Jugement de Dieu. Sans doute,

[1] Il faut souligner les résonances eschatologiques des expressions employées dans ces versets : « justice » et « salut » renvoient à la seconde partie d'Isaïe (par exemple, Is 51, 4-8). Sur ces thèmes, voir dans *A la rencontre de Dieu* (Mémorial A. Gelin) : E. Beaucamp, *Justice divine et pardon (Ps. 51, 6)*, p. 129-144; P. E. Bonnard, *Le vocabulaire du Miserere*, p. 145-156. On notera que la théologie paulinienne renferme une conception identique de la « justice » divine qui « sauve » l'homme en le justifiant (Rom 3, 21-26; cf. 1, 16). Voir S. Lyonnet, dans J. Huby, *Épître aux Romains*, VS, nouvelle éd., p. 373 s.; dans A. Robert et A. Feuillet, *Introduction à la Bible*, t. 2, p. 852-858; *La notion de justice de Dieu en Rom 3, 5 et l'exégèse paulinienne du Miserere*, dans *Sacra Pagina*, Congrès biblique de Louvain, t. 2, p. 342-356. Sur la lecture chrétienne du psaume, voir P. Guichou, *Les psaumes commentés par la Bible*, t. 1, Paris, 1958, p. 291-296.

[2] Cet accomplissement d'une promesse qui n'a rien de temporel est déjà souligné dans le récit lucanien de la Pentecôte (Act 2, 16-21).

[3] TWNT, art. Λεῖμμα, t. p. 4, 198-221 (V. Herntrich, G. Schrenk). — R. de Vaux, *Le Reste d'Israël d'après les prophètes*, RB, 1933, p. 526-539. — J. Jeremias, *Der Gedenke des « Heiligen Restes » im Spätjudentum und in Verkündigung Jesu*, ZNW, 1949, p. 184-194. — H. H. Rowley, *The Biblical Doctrine of Election*, Londres, 1950, p. 69 ss. — F. Dreyfus, *La doctrine du Reste d'Israël chez le prophète Isaïe*, RSPT, 1955, p. 361-386. — G. von Rad, *Theologie des A.T.s*, t. 2, p. 34 s., 175-179, 198.

en vertu de l'alliance, Israël est-il le peuple d'élection à qui Dieu réserve actuellement ses privilèges : pour lui seul il a opéré des prodiges lors de la sortie d'Égypte (Dt 11, 1-4, etc.); à lui seul il a donné la Loi (Ps 147, 19-20) et la terre promise (Dt 8, 7-10; 11, 10-12). Mais on sait aussi qu'avant l'entrée dans cette terre promise, il l'a soumis à l'épreuve purificatrice du désert afin d'en éliminer les pécheurs [1] (cf. Nb 20- 38). Ainsi agit-il toujours; ainsi a-t-il agi dès les temps anciens, quand il envoya sur terre le Déluge : à l'heure de ce jugement-type, seul survécut avec Noé un *Reste* de justes, pour participer au nouvel ordre du monde (Gen 6, 8-9; 7, 23; 8, 15-22) [2].

Lorsque les prophètes ouvrent pour Israël une perspective du jugement, ils n'ont qu'à prolonger ces leçons du passé : Yahveh se réserve les 7000 hommes qui n'ont pas ployé le genou devant Baal (1 Rg 19, 18); il va faire un tri parmi les siens et les passer au crible (Am 9, 8-10; cf. 3, 12; 5, 15); seul un *Reste* reviendra à Yahveh et bénéficiera du salut (Is 10, 20-22; 4, 2-3; 7, 3; 28, 5-6; 37, 31-32; Mic 4, 7; Soph 3, 12-13; Jer 23, 3; 31, 7; Ez 5, 3; 9, 4-11; Jl 3, 5; Zac 13, 8-9). En transportant ainsi aux « derniers temps » le résultat d'une expérience séculaire, la notion prophétique du *Reste* donne une claire idée de ce que sera le peuple de l'avenir : ce sera essentiellement une « nation juste » (Is 26, 2); la condition à remplir pour y appartenir ne sera pas d'abord l'origine raciale, mais l'attitude morale (la conversion). Il y a déjà là une sorte d'universalisme virtuel, semblable à celui qui sert d'arrière-plan au Sermon sur la Montagne [3]. Aussi bien les appels que fait entendre la Sagesse divine dans Prov 1—9 ne comportent-ils aucune allusion précise aux particularismes d'Israël (cf. encore Is 55, 1-3), comme si le Salut était offert à quiconque veut répondre

b) L'universalisme de l'ordre futur [4]. — En certains endroits, cette tendance à l'universalisme devient une doctrine précise et explicite. Il ne

[1] Voir notamment Nb 14, 24.30 s.

[2] La présence du récit du Déluge dans l'histoire sainte yahviste montre que le thème du Reste n'est pas une innovation des prophètes : elle faisait déjà partie de la conception de l'histoire sainte chez le premier des collecteurs de traditions anciennes.

[3] Dans le Sermon sur la Montagne, Jésus ne sort pas explicitement du cadre d'Israël. Mais la loi du Royaume, telle qu'il l'énonce, ne comporte pas non plus de clauses qui la limiteraient au seul Israël. La béatitude est promise à quiconque est pauvre, doux, pur de cœur, persécuté à cause de Jésus, etc... Ce message est donc virtuellement universel.

[4] Le sujet est traité par toutes les *Théologies de l'Ancien Testament*. Les commentaires des textes cités ici sont également à consulter. Voir les exposés plus généraux de : Y. RAGUIN, *Théologie missionnaire de l'Ancien Testament*, Paris, 1947. - H. H. ROWLEY, *The Biblical Doctrine of Election*, p. 87 ss. — A. CAUSSE, *Du Groupe ethnique à la communauté religieuse*, Paris, 1937, p. 277-297. - W. EICHRODT, *Gottes Volk und die Völker*, Bâle, 1942. — H. DE LUBAC, *Le fondement théologique des missions*, Paris, 1945. — R. MARTIN-ACHARD, *Israël et les nations*, Neuchâtel-Paris, 1959 (avec bibliographie du problème). — VTB, art. *Nations*.

faudrait d'ailleurs pas majorer l'étroitesse de vue de la tradition biblique ancienne. Assurément, le régime de l'alliance sinaïtique laissait apparemment les nations étrangères en dehors de l'ordre du salut. Mais, malgré cette disposition provisoire de la Providence divine, l'historien yahviste n'hésitait pas à placer l'histoire du peuple de Dieu dans un cadre d'universalisme total, puisqu'il faisait débuter le dessein de salut aux origines mêmes du genre humain [1]. Par la suite, la promesse de Dieu à Abraham s'ouvrait virtuellement à toutes les nations (Gen 12, 3) [2], et le messianisme royal lui-même n'ignorait pas ce thème puisqu'il montrait les peuples soumis au monarque davidique (Gen 49, 10; Ps 2, 8; 72, 10-11), d'où l'on pouvait conclure qu'ils bénéficieraient des bienfaits de son règne [3].

L'eschatologie prophétique va beaucoup plus loin. Dans la mesure même où elle met l'accent sur le thème du Règne de Dieu, elle souligne avec force la participation de toutes les nations à la paix des derniers temps (Is 2, 2-4; Mic 4, 1-3) et au culte du Dieu unique (Is 45, 14-17. 20-22) [4].

[1] Pareillement, l'historien sacerdotal place avant l'alliance d'Abraham (Gen 17) une alliance noachique (Gen 9) qui l'esquisse sur un plan d'universalisme total. puisque Noé est présenté comme le second père du genre humain. Cf. *supra*, p. 120;

[2] La traduction du passage est, il est vrai, controversée : « Toutes les nations de la terre seront bénies en toi » (comme l'a compris la tradition chrétienne, Act 3, 25, Gal 3, 8), ou bien : « Par toi se béniront toutes les nations de la terre » (*Bible de Jérusalem ;* cf. Jer 4, 2). Sur la portée exacte du texte et le problème de l'universalisme dans l'A. T., voir l'étude de J. SCHREINER, *Segen für die Völker in der Verheissung an die Väter*, BZ, 1962, p. 1-31.

[3] Ajoutons qu'historiquement, l'Israël ancien a été en fait beaucoup plus ouvert aux étrangers que ne le laisse voir la législation restrictive du Deutéronome (Dt 23, 3-9), encore aggravée par les mesures du temps de Néhémie (Neh 13, 1-3; cf. 10, 31; 13, 23 ss.). Des étrangers qénites, calébites, etc... sont entrés très tôt dans la confédération, sans compter des familles (Jos 6, 21 ss. : Rahab) ou des cités alliées, (Jos 9 : Gabaon). Après la règne de David, il n'est plus question des Cananéens, qui ont été assimilés. Par suite des intermariages, le mélange des sangs a été important dans certaines tribus (comme Juda : Gen 38). C'est donc en réaction contre le péril religieux occasionné par les étrangers que le courant deutéronomique se montre si réticent. — Parmi les textes allégués, Ps 72, 10 pourrait être une addition tardive, de rythme différent, inspirée d'Is 60; mais 72, 11 suffit à attester l'universalisme de la vision dans l'édition « royale » du psaume.

[4] Sur Is 2, 2-4, qui se retrouve en Mic 4, 1-3, voir les discussions critiques des commentaires; en dernier lieu V. HERNTRICH, qui penche pour l'authenticité isaïenne du passage (ATD, 17, Göttingen, 1957, p. 26-31). — G. VON RAD, *Die Stadt auf dem Berg*, dans *Gesammelte Studien...*, p. 214-224. — A. FEUILLET, *La conversion et le salut des nations chez le prophète Isaïe*, BVC, 22 (juillet 1958), p. 2-22. — H. GRESSMANN, *Der Messias*, p. 204-206. — L'universalisme du second Isaïe est relevé par tous les commentateurs. Citons au moins le commentaire essentiellement théologique de U. E. SIMON, *A Theology of Salvation*, Londres, 1953, p. 129-140 (quoi qu'il en soit de l'hypothèse critique adoptée par l'auteur, que nous croyons insoutenable). — On trouve une application christologique d'Is 2, 2-4 dans TERTULLIEN, *Adversus Marcionem*, 3, *21*, 3-4 (le livre 3 est consacré, en général, aux prophéties du Christ dans l'Ancien Testament), et déjà chez Saint JUSTIN, *Dialogue avec Tryphon*, 109-110.

Aussi les Chants du Serviteur font-ils de leur héros le médiateur d'une alliance ouverte à tous les peuples, la « lumière des nations » pour que « le salut de Yahveh atteigne les extrémités de la terre » (Is 42, 6-7; 49, 7). Que le Serviteur soit un personnage individuel ou la personnification littéraire du juste Reste d'Israël, ces textes n'en soulignent pas moins l'universalisme de son rôle [1]. Dans la même ligne de pensée, le Judaïsme post-exilien n'hésite pas à amorcer un mouvement de prosélytisme auquel certains oracles donnent une charte positive (Is 56, 1-8; cf. Jonas), tandis que d'autres mêlent, dans leurs évocations de l'avenir, le thème du *Reste* et celui des nations rassemblées : Dieu va réunir toutes les nations et toutes les langues pour mettre fin à la dispersion de Babel (Is 66, 18-21; cf. Zac 14, 16-17; Is 19, 16-25; Ps 87) [2]. En cette fin de l'histoire humaine, qui la transcendra de toutes façons, tous les hommes participeront ainsi à la même joie, dans le culte du même Dieu (cf. Zac 2, 15; 8, 20-23; Is 14, 1; 60, 1-16; 25, 6-8).

Par là encore, la supériorité de l'ordre futur sur l'ordre ancien s'affirme de façon nette. La théologie du Nouveau Testament ne pourra que souligner l'accomplissement effectif de tous ces oracles, dans le mystère du peuple nouveau qui s'édifie en Jésus-Christ (cf. Éph 2, 14-16; Ap 7, 9, etc.) : seul un *Reste* d'Israël s'est converti pour entrer dans ce peuple (Rom 9, 25-33; 11, 1-10); mais il y a été rejoint par les membres des nations païennes, jadis tenues loin du salut (Rom 15, 7-12).

3. Perfection et caractère définitif du Salut

Enfin les oracles prophétiques décrivent le Salut futur comme un état de choses parfait où l'humanité trouvera la plénitude du bonheur. Nous aurons à revenir sur ce point quand nous étudierons l'origine des symboles employés par les prophètes pour évoquer la béatitude réservée aux hommes sauvés. Qu'il suffise ici de dire que, par rapport à l'état de choses instauré depuis l'alliance sinaïtique, l'*eschaton* possèdera une supériorité absolue. De même que le mal moral en aura été proscrit par la transformation spirituelle opérée dans les hommes, de même le mal physique (la souffrance sous toutes ses formes, et la mort même) en disparaîtra pour jamais.

[1] Il est vrai que ce rôle universaliste est diversement interprété. Voir J. Coppens, *Le Serviteur de Yahvé, Vers la solution d'une énigme*, dans *Sacra Pagina* (Congrès Biblique de Louvain), t. 1, p. 441 s. — La bibliographie des poèmes du Serviteur est considérable. Voir *infra*, p. 376, note 2.

[2] Outre les commentaires des ouvrages cités, mentionnons l'article de A. Feuillet, *Un sommet religieux de l'Ancien Testament : l'oracle d'Isaïe 19, 16-25 sur la conversion de l'Égypte*, dans *Mélanges J. Lebreton*, t. 1 (= RSR, 1951), p. 65-87.

III. ÉCONOMIE DE LA LOI ET ÉCONOMIE DE LA GRÂCE

Ainsi l'eschatologie de l'Ancien Testament, en orientant l'espérance du peuple de Dieu vers un ordre à venir, met en lumière la finalité profonde qui, dès le début, donnait un sens à l'ordre ancien. L'économie fondée sur l'alliance et la Loi sinaïtiques n'était donc établie qu'à titre provisoire, puisqu'elle était destinée à être dépassée par une économie de grâce supérieure à tous points de vue [1]. Non que l'économie ancienne fût mauvaise en quoi que ce soit : tout y était déjà don de Dieu, tout y advenait en exécution de ses desseins. Mais des imperfections radicales l'empêchaient de mener le dessein de salut à son terme : elle n'était qu'une pédagogie providentielle, destinée à faire apparaître clairement le besoin d'un régime nouveau [2]. Au contraire, l'économie de grâce promise par les prophètes assurera de façon totale et définitive le Règne de Dieu et le salut des hommes : ayant transformé de l'intérieur le genre humain, pécheur depuis les origines, elle ne sera plus sujette à échec; échappant aux étroitesses d'un régime centré sur le particularisme d'une nation, elle surmontera cette fragmentation de notre race avec laquelle l'économie sinaïtique composait encore, et elle fera rentrer de façon effective l'humanité entière dans le dessein de salut [3].

Cette présentation des « derniers temps » ne dévoile pas seulement par avance quelques aspects centraux du mystère de salut qui est la fin de l'histoire humaine; elle atteste du même coup que l'Ancien Testament est destiné à s'effacer pour faire place au mystère futur, dont il a amorcé l'avènement sans le faire entrer dans les faits. L'eschatologie des prophètes et des auteurs d'apocalypses est donc bien une théologie anticipée du Nouveau Testament. Mais il faut préciser tout de suite : une théologie imparfaite et embryonnaire. En effet, le langage où elle s'exprime ne possède pas la profondeur et la précision qu'aura le langage chrétien, il lui manque pour cela un terme de référence indispensable : l'expérience du mystère

[1] Dans sa polémique contre Marcion, Tertullien n'a pas à prouver ce dépassement de l'Ancien Testament par le Nouveau, mais à défendre l'unité des deux, qui proviennent du même Dieu, malgré l'effacement du premier devant le second; aussi souligne-t-il fortement les deux points de vue en se fondant sur les Écritures prophétiques (*Adversus Marcionem*, 4, 1, 3-9). — De même, saint Augustin réfute une attaque du manichéen Faustus en remarquant que les prophètes eux-mêmes prévoyaient le dépassement de l'alliance sinaïtique par une économie nouvelle, témoin Jer 31, 31-32 (*Contra Faustum*, 32, 9) : « Ecce quia et *hoc prophetatum est, non perseveraturum illud Testamentum*, sed futurum Novum... »

[2] *Supra*, p. 205.

[3] Sur le problème du Reste d'Israël et de la participation des païens au salut, dans l'eschatologie juive à l'époque du N.T., voir P. Volz, *Die Eschatologie des jüdischen Gemeinde*, p. 351-359.

de salut accompli dans un événement de l'histoire. Son évocation de l'avenir reste conditionnée par l'expérience de l'économie ancienne, au moment même où elle laisse entendre que cette économie doit être dépassée par l'*eschaton* qui lui fera suite.

Ce n'est pas la première fois que nous rencontrons le problème du conditionnement du langage biblique. En terminant notre étude de la Loi et de l'histoire de l'Ancien Testament, nous étions déjà amenés à conclure : Israël, peuple de Dieu, a réellement *vécu* dans le mystère du Christ; il en a reçu de Dieu une certaine *connaissance ;* il a *participé* dans une certaine mesure à la grâce qui en découle. Et pourtant, tout cela ne s'est fait qu'à travers des signes imparfaits, qui n'étaient ni la projection du mystère dans l'histoire où il s'est réalisé, ni les traductions sacramentelles qui maintenant l'actualisent, mais seulement ses *ombres* et ses *figures* prophétiques [1]. Dans l'eschatologie biblique, on peut dire que la révélation du mystère fait un pas en avant, en ce sens que son avènement futur est explicitement annoncé et qu'il devient explicitement objet de foi et d'espérance. Mais la façon dont on parle de lui, dans la mesure même où elle se réfère à l'expérience passée du dessein de Dieu, recourt nécessairement au langage figuratif qui, jusque là, traduisait si incomplètement le *mystère-de-Dieu-avec-les-hommes*. C'est ce qu'il nous faut examiner maintenant en détail pour achever de mettre au clair la question de la promesse du Christ dans l'Ancien Testament.

§ II. L'ESCHATOLOGIE ET LE SENS FIGURATIF DE L'ANCIEN TESTAMENT

Les aspects de l'eschatologie dont nous avons parlé jusqu'ici sont les plus importants, mais ils demeurent très généraux : au *Jour* que Dieu a fixé, il exécutera ici-bas un *Jugement* pour discerner la cause de ses fidèles de celle des pécheurs; il accordera le *Salut* aux hommes, en les tirant du péché, en refaisant leur unité, en leur donnant la plénitude du bonheur. Pourvu seulement qu'on replace ces données dans la lumière du Nouveau Testament, elles se laissent aisément traduire en termes de théologie chrétienne, voire même dans un langage qui emprunterait ses catégories à la réflexion philosophique. Aux époques patristique et médiévale, les catégories de pensée platonicienne et aristotélicienne ont été employées à cet effet. Bultmann tente aujourd'hui une opération semblable avec celles d'une philosophie existentiale qu'il juge plus apte à rendre compte de l'expérience de foi

[1] *Supra*, p. 242-247 et 321-325.

chrétienne [1]. Il est vrai qu'il pose en même temps le problème de la *démythisation* de l'Écriture, puisque, pense-t-il, les catégories dans lesquelles la Bible a d'abord traduit cette expérience de foi relevaient d'un mode de pensée « mythique » qui nous est devenu totalement étranger depuis que le mode de pensée scientifique a pris son essor.

Laissons de côté pour l'instant ce qui, dans cette critique du langage biblique, concerne proprement le Nouveau Testament. Laissons également la notion de « mythe » telle que Bultmann la définit, et l'étroite perspective « existentiale » à laquelle il entend ramener le message de l'Écriture. Il est vrai qu'un problème capital est posé : *le langage de l'Ancien Testament n'évoque concrètement le mystère du salut* (qui fait l'objet de l'expérience chrétienne) *qu'en le revêtant de symboles*. Il est donc impossible d'étudier sérieusement l'eschatologie prophétique, à plus forte raison d'en déterminer la valeur permanente, sans faire la critique de ce langage, sans en repérer les sources, sans voir avec précision ce que peuvent suggérer les symboles employés par lui.

I. LE LANGAGE DE L'ESCHATOLOGIE BIBLIQUE

A vrai dire, l'usage des symboles n'est pas réservé au domaine de l'eschatologie. Le langage humain y recourt nécessairement dès qu'il veut parler des choses de Dieu. Entre l'expérience sensible et celle des choses de Dieu, il suppose reconnus mille jeux de correspondances, qu'il exploite pour évoquer les secondes à partir des premières [2]. Nous avons vu comment, dans l'Ancien Testament, l'histoire et les institutions d'Israël ont ainsi joué un rôle capital, soit pour rendre possible une première prise de conscience du dessein de salut, soit pour en permettre une première traduction littéraire, encore imparfaite mais déjà suggestive. Or quand les prophètes ont à évoquer l'avenir, un autre problème se pose à eux. De cette première expression du *mystère-de-Dieu-avec-les-hommes*, fondée sur une expérience déjà réalisée par Israël, il leur faut passer à une autre expression du même mystère, à la fois semblable et fort différente : semblable

[1] Sur cette tentative de théologie « démythisée », on consultera d'abord Bultmann lui-même. Plusieurs articles particulièrement importants pour le sujet sont traduits par O. LAFFOUCRIÈRE, *L'interprétation du Nouveau Testament*, Paris, 1955. Les travaux occasionnés par la controverse sur la démythisation sont recueillis dans la série *Kerygma und Mythos*, Hambourg, 1948 et suiv. — Études catholiques en langue française : L. MALEVEZ, *Le message chrétien et le mythe*, Bruxelles-Bruges-Paris, 1954; R. MARLÉ, *Bultmann et l'interprétation du Nouveau Testament*, Paris, 1956 (avec bibliographie arrêtée à cette date, p. 189-195). — Plus récemment : F. THEUNIS, *Offenbarung und Glaube bei Rudolf Bultmann*, Hambourg, 1960. Voir *infra*, p. 427.

[2] *Supra*, p. 210 s.

en ce qu'elle se rapporte à l'unique dessein de salut qui se réalise d'un bout à l'autre du temps; différente en ce qu'elle concerne sa *fin*, qui n'a encore été objet d'expérience pour personne. Comment traduire cet objet futur? Où trouver pour cela des symboles adéquats?

La théologie chrétienne s'est souvent exprimée comme si le charisme de prophétie avait apporté à ses bénéficiaires, par privilège spécial, une connaissance quasi expérimentale du mystère du Christ futur. Les prophètes auraient, en quelque sorte, *vu* par avance le Christ historique comme s'ils avaient été ses contemporains. La prophétie serait donc comme une photographie anticipée des événements à venir [1]. Cette façon de voir repose sur une confusion entre les deux aspects des événements en cause: leur aspect *mystérieux*, qui les rapporte au dessein de salut, et leur aspect *phénoménal*, que voient les observateurs du dehors. Le visage extérieur des événements n'est certes pas indifférent au mystère de salut qui s'y réalise: il en est la traduction visible et le signe. Mais la révélation anticipée de ce mystère, objet des promesses prophétiques, n'impliquait pas une révélation conjointe du détail des faits où il s'insérerait. La connaissance de ces détails viendrait avec les faits eux-mêmes. D'ici là, il suffisait que le mystère fût évoqué à l'aide d'autres signes, moins clairs sans doute, mais suffisamment intelligibles pour soutenir la foi et l'espérance humaines. On peut ajouter une dernière considération qui, à elle seule, serait décisive. A supposer qu'une claire vision du Christ futur eût été par avance accordée aux prophètes, le problème du langage à employer pour la traduire n'aurait pas été résolu pour autant. En effet, la prophétie serait demeurée inintelligible à ses premiers auditeurs, auxquels elle était directement adressée, si ce langage ne se fût pas rapporté en quelque manière, soit à leur expérience à eux, soit à une expérience humaine antérieure à eux et connue d'eux. C'est pour répondre à cette nécessité que les textes de l'Ancien Testament, lors qu'ils évoquent l'*eschaton*, recourent à une symbolique particulière. D'une part, l'expérience historique d'Israël, transposée « aux derniers temps », leur fournit une représentation concrète du Jugement et du Salut. D'autre part, l'imagerie employée ailleurs pour évoquer les origines de l'histoire sainte

[1] *Supra*, p. 149, note 2. La connaissance explicite des mystères de l'incarnation et de la rédemption prêtée par saint Thomas (à la suite d'une longue tradition) aux *majores* est en rapport avec cette contemplation anticipée du Christ, conçu par une vierge, naissant à Bethléem, rentrant d'Égypte, mourant sur la croix les mains et les pieds percés, etc... A chaque fois que les détails de l'histoire du Christ coïncident avec des expressions bibliques, l'exégèse ancienne attribue le fait à une *révélation directe* du Christ futur, sans paraître soupçonner que les expressions en question pourraient aussi être en rapport avec l'expérience du peuple d'Israël. L'apologétique de Justin contre Tryphon est déjà fondée sur cette conception de la prophétie. Voir par exemple la discussion sur le texte d'Isaïe : « Voici que la Vierge concevra » (*Dialogue contre Tryphon*, 38, 6-9; 67, 2—68, 10).

leur permet d'en décrire également la fin en insistant sur sa perfection absolue.

I. DES JUGEMENTS HISTORIQUES AU JUGEMENT FINAL [1]

L'eschatologie biblique ne se contente pas de transporter aux derniers temps l'idée abstraite du Jugement divin; elle l'évoque dans une imagerie conventionnelle dont nous pouvons repérer les sources. On y trouve des traits de deux sortes; d'un côté, des descriptions théophaniques qui traduisent en termes d'expérience sensible l'intervention de Dieu dans les affaires humaines; d'un autre côté, des peintures catastrophiques qui montrent le châtiment des pécheurs. Sur les deux points, l'imagerie renferme des réminiscences historiques.

1. La théophanie du Jugement

a) Dans l'histoire. — La littérature biblique connaît deux sortes de théophanies [2]: celles du Dieu guerrier ou du Dieu juge, qui se manifeste pour repousser ses ennemis ou les punir; celles du Dieu de majesté, qui apparaît pour révéler sa gloire à ses privilégiés ou à son peuple. Les images peuvent être partiellement identiques des deux côtés; leur valeur d'évocation et leur place en psychologie religieuse diffèrent pourtant d'après le contexte. Seules sont ici en cause les théophanies de la première catégorie [3]. On y retrouve une symbolique générale bien connue dans l'ancien Orient. C'est la hiérophanie de l'orage [4], que la religion cananéenne appliquait au dieu Hadad (Baal) et qui, dépouillée de ses résonances polythéistes et de ses attaches au culte de fécondité, reste classique en Israël (cf. Ps 18, 8-16; 49, 3; 68, 5; 144, 5-6; Nah 1, 3; Jb 38, 1, etc.). Il s'y joint souvent des traits, inspirés d'autres hiérophanies, qui transportent dans la nature la frayeur spontanée de l'homme placé en face du Dieu juge : terre qui tremble, montagnes qui fondent, mer qui se dessèche, création qui retourne au chaos primitif (v. g. Nah 1, 4-6; Ps 18, 16, etc.). Ce qui donne à ces images un intérêt particulier, c'est que la tradition israélite ancienne les a projetées

[1] Bibliographie, *supra*, p. 353, note 1, notamment R. PAUTREL, SDB, t. 4, col. 1321-1344.

[2] Le traitement de la question par P. VAN IMSCHOOT, *Théologie de l'A.T.*, t. 1, p. 143-147, aurait besoin de suppléments et de nuances. Pareillement F. MICHAÉLI, *Dieu à l'image de l'homme*, Neuchâtel-Paris, 1950, p. 63-70 (les théophanies « poétiques » ne sont pas directement analysées, cf. p. 70).

[3] Pour les autres, cf. *infra*, p. 370 s.

[4] M. ELIADE, *Traité d'histoire des religions*, p. 81-88 et 90-91. En fait, Eliade souligne l'originalité des « hiérophanies célestes et atmosphériques » appliquées à Yahveh p. 91. Mais il mêle les théophanies de jugement et les autres, son point de vue de phénoménologue n'exigeant pas la distinction des thèmes associés à l'imagerie.

sur les diverses théophanies historique du Dieu guerrier et juge : celle de l'exode (Ex 13, 21-22; 14, 24; 15, 7-8; Ps 77, 17-19); celle de l'entrée en Canaan (Dt 33, 2. 26; Jg 5, 4-5; Ps 68, 8-9). Elles ont acquis de la sorte une valeur indirecte d'évocation historique, qui n'est jamais totalement absente de leur emploi dans les textes prophétiques ou dans les psaumes.

b) Dans l'eschatologie. — Ces images reparaissent en effet chez les prophètes dès qu'ils évoquent le Dieu vengeur qui vient confondre ses ennemis. En certains textes, la perspective eschatologique n'est que virtuelle (Mic 1, 2-4; Is 29, 6; Hab 3, 3-13; Ez 13, 13; Is 63, 19—64, 1). En d'autres, elle s'affirme clairement, même si certains événements d'histoire sont encore à l'arrière-plan du tableau (Ez 38, 22; Ag 2, 7; Is 34, 2-4; 66, 15-16; Mal 3, 19; Jl 3, 3-4; 4, 15-16). Il s'agit là, apparemment, du Jugement final, le même que le Ps 97, 2-5 dépeint sous un autre angle de vue : l'histoire est sur le point de se conclure, et Dieu paraît pour mettre fin aux entreprises de ses adversaires. Avec Dan 7, 9-10, la même théophanie prend une nouvelle dimension, puisque le Jugement final ne signifie plus seulement la conclusion de l'histoire actuelle, mais le passage à la méta-histoire, la fin du « monde présent » et l'inauguration du « monde à venir » [1]. Il est à noter que, dans ces scénarios, les mêmes images connotent tantôt le combat suprême de Dieu (cf. Is 34, 5-8; 59, 17-19; Sg 5, 17-23) et tantôt son jugement final (cf. Jl 4, 12; Is 66, 16). Mais c'est toujours un affrontement de ses ennemis.

Il y a là, sans doute, un ensemble de métaphores communes à toute la littérature biblique, et l'on y reconnaît plus d'un emprunt littéraire au vieux stock des mythes orientaux [2]. Mais l'arrière-plan historique de l'exode, de la conquête de Canan, de la victoire de Déborah, des jugements historiques exécutés contre l'Assyrie ou contre Jérusalem, etc., ne doit pas être perdu de vue, car c'est lui qui a donné finalement à ces images leur portée religieuse spécifique : les interventions de Dieu en lutte contre ses ennemis au cours de l'histoire sainte ont esquissé les traits essentiels de son intervention eschatologique.

2. Les châtiments divins

Pour dépeindre les châtiments qui, après le Jugement final, puniront les adversaires de Dieu, le langage prophétique s'inspire souvent de données très générales : celles que renferment les malédictions rituelles prononcées contre les Israélites infidèles à l'alliance (cf. Dt 28, 15-63; Lev 26, 14-40),

[1] Cf. *supra*, p. 339-342.

[2] Un bon nombre de ces emprunts, étudiés en fonction des textes d'Ougarit, sont signalés par J. Gray, *The Kingship of God in the Prophets and Psalms*, VT, 1961, p. 1 ss.

celles dont tous les peuples font l'expérience à travers les vicissitudes de leur histoire. De là ces clichés de calamités agricoles, de guerres, de défaites militaires, de déportation, d'exil, etc..., qui reparaissent un peu partout, des oracles contre les Nations aux apocalypses tardives [1]. Certains d'entre eux peuvent faire allusion à des catastrophes expérimentées dans un passé récent par Israël ou par d'autres peuples, notamment ceux des ruines de ville (v. g. Is 13, 20-23; 34, 11-17; 24, 7-13 et 25, 1-2) et des défaites militaires (Ez 39, 9-20).

Les références plus explicites sont rares, mais elles existent : déluge (Is 24, 18), ruine de Sodome (Is 34, 9-10; Ez 38, 22; Ps 11, 6), plaies d'Égypte (Ez 38, 22; cf. Zac 14, 12-15.18), mort du Pharaon (Sg 5, 22), échec de Sennachérib devant Jérusalem (Ps 48, 5-8)... Le souvenir des cultes sacrilèges qui ont jadis profané le lieu de Tophèt, dans la vallée de Hinnom (Jer 7, 31; 19, 5-6; 32, 35), fournit même une représentation symbolique du châtiment-type, applicable à tous les ennemis de Dieu en vertu d'une sorte de talion : un feu pareil à celui des bûchers de Tophèt sera l'instrument des vengeances divines (cf. Is 30, 33), et les cadavres des impies pourriront dans la vallée maudite (Is 66, 24, repris par Sir 7, 17; Jdt 16, 21; Dan 12, 2) [2]. Dans les apocryphes et les écrits rabbiniques, l'image de la géhenne est devenue classique (cf. 1 Hen 27, 2; 48, 9; 54, 1-6; Ps Salomon, 12, 2; 15, 6; 4 Esdr 7, 36...) [3]; elle passera de là dans le Nouveau Testament (cf. Mc 9, 43. 47-48).

Il faut néanmoins reconnaître qu'en s'inspirant des jugements historiques de Dieu pour décrire son Jugement final, les textes prophétiques ne leur accordent qu'une valeur figurative imparfaite. Nous avons déjà dit pourquoi [4] : les jugements historiques sont légion, et chacun d'eux ne concrétise que l'un ou l'autre aspect du malheur humain auquel tous les pécheurs sont voués; or le châtiment du dernier jour sera en quelque sorte la somme de tous les malheurs possibles. Il s'agit donc moins de préfiguration que de réalisations commencée. Toutefois, dans les textes tardifs, ces réminiscences sont devenues des clichés littéraires qui ont la plasticité des symboles, et l'eschatologie des apocalypses les transfère du plan de l'histoire à un plan ultra-terrestre, suivant les lois du symbolisme exemplariste (Dan 7, 11; 12, 2; Sg 5, 21-23; cf. surtout l'eschatologie des apocalypses apocryphes : 1 Hen 46, 4-6; 48, 9; 53, 1-3; 54, 1-6; 56, 1-4; 98, 3; 100, 3.

[1] *Supra*, p. 270 s.

[2] Sir 7, 17 et Jdt 16, 21 reprennent la double image du feu et des vers, dans une perspective de rétribution terrestre. Dan 12, 2 ne reprend que le mot « horreur » (*dera'ôn* /*dir'ôn*, terme rare) pour l'opposer à la récompense supra-terrestre des élus ressuscités, sans d'ailleurs préciser ce que sera cette « horreur » éternelle.

[3] P. Volz, *Die Eschatologie des jüdischen Gemeinde*, p. 320-332. — J. Bonsirven, *Le Judaïsme palestinien*, t. 1, p. 529-538.

[4] *Supra*, p. 307 ss.

9. 13; 102, 1; 103, 7-8...). Le Nouveau Testament reprendra à son tour ces métaphores conventionnelles, implicitement chargées de tout un contenu historique.

II. DES SALUTS HISTORIQUES AU SALUT FINAL

L'expérience des dons de Dieu dans l'histoire d'Israël a une portée bien plus considérable que l'expérience de ses jugements : les événements passés, *dans leur singularité*, ont signifié par avance ce que serait le Salut final [1]. Il y a donc là une source de symboles où l'eschatologie des prophètes et des apocalypses peut puiser largement. Quand elle transpose ainsi le passé pour peindre l'avenir, elle bouscule souvent les perspectives chronologiques, si bien que les thèmes voisinent et se superposent. Dans ces conditions, il serait impossible d'examiner à part les événements, les personnages et les institutions qui y acquièrent une valeur figurative. Il vaut mieux prendre pour fil conducteur les divers aspects de l'eschatologie, afin de voir quel est le rapport de chacun d'eux avec le passé : l'*événement* eschatologique sera une reprise des saluts d'autrefois ; l'*ordre* eschatologique sera une restauration de l'ordre ancien ; le *médiateur* eschatologique reprendra les traits de l'un ou l'autre des médiateurs envoyés par Dieu à son peuple. Cependant, sur chaque point, la reprise ne sera pas une simple répétition, comme c'est le cas dans le retour cyclique des faits cosmiques. Elle introduira ici-bas une perfection définitive qui en manifestera la transcendance ; de la sorte, après elle, il n'y aura plus de nouveau cycle : l'histoire sera parvenue à sa fin.

1. L'Événement eschatologique

Annonçant un châtiment qui doit ruiner toutes les institutions nationales, les prophètes laissent entrevoir, par-delà ce premier temps, une réalisation future du même dessein divin dont le passé a dévoilé les grandes lignes.

a) Les expériences historiques qui recommencent. — La situation d'Israël après le châtiment sera tout à fait analogue à ce qu'elle était en Égypte avant l'exode : exil sur une terre lointaine, oppression par un maître étranger. Il est donc normal que la restauration envisagée ait l'allure d'un nouveau départ, parallèle au premier. Ainsi pense une lignée de prophètes, d'Osée et Jérémie au second Isaïe et aux textes tardifs qui dépendent de lui. En dehors de là, les utilisations du thème sont rares. Par exemple, en Is 10, 26, l'allusion au passage de la mer Rouge n'est qu'un exemple historique parmi d'autres ; au contraire, Os 2, 12 se place d'emblée dans la perspective d'un

[1] *Supra*, p. 310 ss.

nouvel exode, et Jer 16, 14-15 compare explicitement l'exode de jadis et le retour futur en terre d'Israël. Cette reprise du passé ne confère pas une égale importance à tous les détails de récits traditionnels. Seules recommencent les expériences historiques majeures qui eurent une valeur d'expérience de foi; nous vérifions ici l'exactitude du critère que nous avons indiqué pour déceler les préfigurations authentiques [1]. Ce sont ces faits-là qu'Israël prie Dieu de renouveler en sa faveur (Mic 7, 14-15; Is 63, 10-13).

Effectivement, les oracles eschatologiques annoncent [2] un nouveau passage de la mer (Is 43, 16-21; 51, 10; 11, 15-16, tardif), une nouvelle délivrance (Jer 31, 11; Is 49, 25), une nouvelle marche à travers le désert (Jer 31, 2. 8-9. 21; Is 40, 3; 43, 18-21; 49, 9-11; 52, 12; 35, 8; Bar 5, 7-9), un nouveau prodige des eaux miraculeuses (Is 41, 17-20; 48, 21; 35, 6-7), une nouvelle alliance (Os 2, 21; Jer 31, 31-34; Ez 37, 26-28; Is 54, 9-10) dont la formule reprendra celle de jadis : « Vous serez mon peuple et je serai votre Dieu » (Jer 24, 7; 31, 33; 32, 28; Ez 11, 20; 36, 28; 37, 27), une nouvelle entrée en terre promise (Os 2, 76; Jer 31, 12-14; Ez 34, 13-14; 36, 28; Is 49, 18-20; 51, 11)... Ces images s'inspirent de l'histoire passée; elles ne fournissent donc pas une *description précise* de l'avenir, mais une *évocation symbolique* dont la portée est assurée par l'origine des traits choisis. Il est vrai que, pour les premiers auditeurs et lecteurs, ce thème de l'exode recommencé suggérait une réalité très concrète : le rassemblement des Juifs exilés et leur retour dans la terre des ancêtres. Effectivement, après le décret de Cyrus, le mouvement sioniste fera de ces promesses un programme d'action (cf. Is 48, 20; 52, 11), et le Judaïsme de tous les âges continuera d'en rêver [3]. Mais les traits qui, dans les textes eux-mêmes, soulignent la transcendance de l'Événement eschatologique par rapport à ceux du passé, suggèrent de ne pas en rester à une interprétation matérielle des textes et de pressentir derrière leurs symboles une réalité beaucoup plus riche [4].

b) Transcendance de l'Événement eschatologique. — Le premier de ces traits est la théophanie qui accompagne le salut final [5]. Ici encore, le passé fournit des références. C'est la théophanie de l'exode, où Dieu marche à la tête de son peuple (Ex 13, 21-22). C'est ensuite la théophanie du Sinaï [6],

[1] *Supra*, p. 302.

[2] H. GRESSMANN, *Der Messias*, p. 181-185.

[3] J. KLAUSNER, *The Messianic Idea of Israel*, p. 470 ss.

[4] Cf. les excellentes remarques de V. HERNTRICH, *De Prophet Jesaia 1-12*, ATD, 17, p. 218-219 (à propos de Is 11, 10-16).

[5] *Supra*, p. 366, notes 2 et 4. — E. BEAUCAMP, *La théophanie du Psaume 50(49)*, NRT, 1959, p. 897-915; *La Bible et le sens religieux de l'univers*, Paris, 1959, p. 106-116.

[6] M. HAELVOET, *La théophanie du Sinaï*, ETL, 1953, p. 374-397 (= Analecta Lovaniensia, II/39).

d'allure cultuelle : de même qu'au sanctuaire les fidèles « voient la face » de Yahveh, « contemplent sa puissance et sa gloire » (Ps 63, 3), si bien que tout acte cultuel est une théophanie virtuelle, de même lors de l'assemblée du Sinaï convoquée à son de trompe (Ex 19, 16), Yahveh se manifesta à son peuple dans sa gloire redoutable (Ex 19, 16-25 ; 20, 18-21 ; Dt 4, 11-12. 36) ; bien mieux, en vertu d'un privilège refusé aux gens du commun (Ex 19, 21-24), Moïse et les anciens le contemplèrent en prenant part au repas sacré de l'alliance (Ex 24, 9-11). Enfin, durant la traversée du désert, le même signe de la présence divine continua d'accompagner Israël pour lui tracer la route et le protéger (Ex 40, 34-38 ; Nb 9, 15-23 ; 10, 34).

Toutes ces théophanies servent de modèle à celle du grand Retour. Dans le second Isaïe, on rencontre surtout l'image du Dieu tutélaire guidant son peuple à travers le désert (Is 40, 3-5 ; 49, 10 ; 52, 12) : il se laisse *voir* par les guetteurs postés en terre sainte (Is 52, 8), et sa gloire *se révèle* (Is 40, 5) [1]. Dans Is 60, qui suppose effectué le retour des exilés, la même imagerie est transférée au temple de Jérusalem (Is 60, 1-3.19-20), comme si la théophanie qui accompagna la dédicace du premier temple (1 Rg 8, 10-13) et qui doit se reproduire pour l'inauguration du temple nouveau (Ez 43, 1-5), prenait maintenant une amplitude cosmique. Dans l'apocalypse d'Isaïe 24 — 27 [2], cette même théophanie a pour cadre le festin cultuel de l'alliance nouvelle, qui maintenant se célèbre à Sion : les anciens d'Israël contemplent encore la gloire divine qui resplendit sur eux (Is 24, 22). Au sein de la nuée, cette gloire repose désormais sur le peuple de Dieu, non plus de façon transitoire, mais en permanence et à jamais (Is 24, 4-5 ; cf. 4, 4-6) [3]. Ainsi Israël entrera-t-il, au terme des temps, dans un état de choses analogue à l'époque idéale du désert, supérieur encore par la familiarité divine dont jouira pour toujours la nation rachetée.

Cette transcendance de l'Événement final est évidemment soulignée dans les textes qui ajoutent aux réminiscences du passé national des éléments essentiels ignorés de la tradition ancienne : le don d'une grâce intérieure et l'universalisme du salut. Nous n'avons pas à reprendre ici ces données [4]. Mais ce que nous devons noter, c'est qu'elles font corps avec celles qui ont pour fondement la signification figurative de l'histoire. Si Dieu « inscrit sa Loi dans le cœur des hommes », c'est en concluant avec eux une alliance

[1] T. Chary, *Les prophètes et le culte à partir de l'exil*, p. 80-82.

[2] On sait que ces chapitres posent d'épineuses questions critiques, cf. J. Lindblom, *Die Jesaia-Apokalypse, Jes 24-27*, Lund-Leipzig, 1938. — O. Eissfeldt, *Einleitung in das Alte Testament*², p. 389-394. — S. B. Frost, *Old Testament Apocalyptic*, p. 143-163.

[3] Is 4, 4-5 semble post-exilien. Cf. *Bible de Jérusalem, in loco* ; O. Eissfeldt, *op. cit.*, p. 382. Voir le commentaire détaillé de V. Herntrich, ATD, 17, p. 70-73.

[4] *Supra*, p. 355-361.

nouvelle (Jer 31, 33). S'il répand son Esprit « sur toute chair » (Jl 3, 1-2), c'est afin d'étendre à la totalité de son peuple le don qu'il avait accordé aux Anciens dans le désert, selon une tradition qu'a recueillie le livre des Nombres (Nb 11, 25-29), et pour répondre en quelque sorte au vœu formulé alors par Moïse : « Puisse tout le peuple de Yahveh être prophète! » (Nb 11, 29). S'il accorde à Israël de pratiquer les vertus que jadis il en exigeait en vain (justice et droit, piété et amour, fidélité et connaissance : Os 2, 21-22), c'est dans le cadre de l'alliance renouvelée, qu'Osée évoque sous les traits de nouvelles épousailles.

Il n'est pas jusqu'aux métaphores appliquées aux « derniers temps » qui ne portent la marque de cette supériorité sans égale. Traditionnellement, les origines d'Israël étaient comparées à une enfance (Os 11, 1; cf. Ez 16, 1-14). Mais pour la restauration finale s'impose l'image de la résurrection (Ez 37, 1-14), œuvre de la toute puissance de Dieu puisque lui seul peut faire revivre les morts (cf. Os 6, 2). Or cette image prend une consistance de plus en plus affirmée dans les textes du Judaïsme post-exilien [1] : Is 26, 19 l'introduit dans une perspective méta-historique, et Dan 12, 2-3 l'individualise. En passant du plan du « monde présent » à celui du « monde à venir », l'image est devenue réalité. La résurrection temporelle de la nation, prophétisée par Ézéchiel, apparaît ainsi finalement comme la figure du retour à la vie promis à tous les justes au terme des temps.

2. L'ordre eschatologique

a. Reprise de l'ordre ancien. — Le thème du recommencement de l'exode ne se rencontre que dans une lignée particulière de prophètes; au contraire, l'idée d'une restauration de l'ordre ancien est le bien commun de tous. L'ordre qu'ils visent est celui qui régissait Israël installé en terre promise. Mais il faut remarquer ici que tous les prophètes n'accordent pas le même prix à toutes les institutions du passé national. Selon leurs affinités doctrinales, ils situent l'âge d'or d'Israël à des époques différentes. Aux uns, c'est l'ancienne ligue des douze tribus qui apparaît comme l'idéal de la théocratie (Osée, en partie Jérémie, Ézéchiel et le second Isaïe, qui se rapprochent en cela du Deutéronome); aux autres, c'est l'apogée de la monarchie davidique et salomonienne (Isaïe, Michée [2], et à un moindre degré Jérémie et Ézéchiel). Après l'exil, l'eschatologie juive accueille également les deux traditions parallèles. Il faut tenir compte de cette variété pour brosser un tableau général des institutions eschatologiques, soit cultuelles, soit politiques.

[1] *Supra*, p. 344. Cf. VTB, art. *Résurrection*.

[2] Sur les thèmes dominants de l'eschatologie chez Isaïe et Michée, voir G. von Rad, *Theologie des A.T.s*, t. 2, p. 166-185.

Voici la nouvelle terre sainte, qui retrouvera une fécondité merveilleuse, supérieure aux plus beaux éloges qu'en faisait le Deutéronome (Os 2, 23-24; Am 9, 13-15; Jer 31, 4-6. 12-14.23-24; Ez 36, 33-36; Is 30, 20-26; cf. Dt 8, 7-10; 11, 10-12); Ézéchiel en prévoit un partage rigoureusement juste (Ez 45, 1-12; 47, 13--48, 29). Voici le peuple nouveau, merveilleusement multiplié (Ez 36, 37-38; Is 48, 19; 49, 19-23; 54, 1-3; 60, 22; 66, 7-9; Bar 5, 5-6). Voici la nouvelle Jérusalem [1], infiniment plus glorieuse que l'ancienne (Jer 31, 6-12; Ez 48, 30-35; Is 44, 26-28; 49, 14-19; 51, 17—52, 2; 52, 8-10; 54; 60; 61, 10-11; 66, 10-14; 33, 20-24; 35, 10; Bar 4, 5—5, 9; Tob 13; cf. Ps 87; Is 25, 1-5; 26, 1). Voici le nouveau Temple, devenu le centre du monde dans une géographie religieuse qui traduit à sa manière l'universalisme du salut (Is 2, 2-4; Mic 4, 1-3; Soph 3, 14-18; Ez 40—44; 47, 1-12; Is 60, 6-8; 61, 6; Ag 2, 7-9; Is 66, 18-21; 25, 7; Zac 14, 16-21). Ces institutions cultuelles développent idéalement celles de l'époque mosaïque et salomonienne.

A côté d'elles, on a des structures politiques qui répètent aussi le passé en l'embellissant à l'extrême. Voici le roi futur, juste, sage et pacifique, plus grand que David et Salomon réunis; nous aurons à revenir sur ce point étant donné son importance [2]. Voici l'empire du peuple de Dieu, plus étendu qu'il ne fut jamais puisqu'il atteint les extrémités de la terre (Is 9, 6; 54, 3; 60, 1-17; Mic 7, 11-12; Zac 9, 10; cf. Ps 72, 9-11; 2, 8) [3]. Voici les dernières « guerres de Yahveh », conduites jusqu'au triomphe, soit sous la direction de son Oint, soit sous sa direction personnelle (Is 9, 2-4; Ez 38--39; Is 54, 15-17; 63, 1-6; 26, 1-6; cf. Ps 2, 1-4; 110, 2. 5-7). Et finalement, voici la paix eschatologique (Is 2, 4; 9, 6; 60, 17; 66, 12; Zac 9, 10; cf. Ps 72, 7...). Rien ne manque au tableau, qui fait écho à tout ce que suggérait l'expérience des siècles anciens.

b) Transcendance de l'ordre eschatologique. — Cependant, il ne s'agit pas d'une reprise pure et simple du passé, car celui-ci avait des ombres et l'ordre eschatologique n'en comportera plus. Même dans les textes qui s'en tiennent à une eschatologie terrestre, située au niveau de l'histoire, on observe un passage à la limite pour tous les éléments empruntés à l'expérience passée. Comme nous le verrons plus loin, l'image de la nouvelle terre sainte rejoint celle du Paradis primitif, et l'état de l'humanité se voit transformé en

[1] *Ibid.*, t. 2, p. 305-309.

[2] *Infra*, p. 375 s.

[3] L'interprétation messianique des Ps 2, 45, 72 et 110, est due, selon nous, à leur relecture post-exilienne. (cf. *supra*, p. 335, note 1). Au demeurant, même si c'étaient des compositions tardives directement messianiques (R. TOURNAY, *Le Psaume 110*, RB, 1960, p. 5-41), il faudrait reconnaître que leur langage s'inspire de l'expérience de la royauté faite par Israël avant l'exil — ce qui, pour notre propos actuel, revient au même.

conséquence [1]. Même son cadre de vie n'est plus identique au nôtre : le jour qui luit sur Jérusalem n'est pas un jour naturel, c'est un jour merveilleux sans alternance de lumière et d'obscurité (Zac 14, 7; cf. Is 30, 25; 60, 19-20), et cela suggère qu'on est au-delà de l'histoire.

Encore un peu et l'apocalyptique juive brossera d'étonnants tableaux du « monde à venir », où ciel et terre se rejoindront jusqu'à se confondre. Mais entre le cadre céleste où Dan 7, 9-10 fait apparaître le Vieillard et le Fils d'Homme, et le Temple historique de Jérusalem, il y a plus d'une ressemblance. Un fleuve de feu sort de sous le trône divin, comme une source sortait de sous le seuil du temple (Dan 7, 10; cf. Ez 47, 1; Zac 14, 8). Les anges qui servent Dieu là-haut rappellent les prêtres qui le servent ici-bas dans son temple [2]. Tout cela n'est pas étonnant, puisque le Temple est l'imitation de la Tente sacrée où Dieu réside (Sg 9, 8) [3]; la Jérusalem terrestre construite par David et Salomon avait donc dans le ciel son archétype, qui se révélera au dernier jour et sans doute se substituera à sa reproduction imparfaite [4]. On entrevoit par là ce qu'est le rapport du « monde présent » au « monde à venir » : celui de l'image au modèle, de l'ébauche à la réalité [5].

3. Le médiateur eschatologique [6]

Un point particulier des institutions eschatologiques mérite une attention spéciale : celui du médiateur de salut, représentant du peuple devant Dieu, transmetteur des dons de Dieu à son peuple. Sur ce point, l'histoire d'Israël fournissait des données assez diverses, soit dans la ligne prophétique (de Moïse aux prophètes de l'époque royale), soit dans la ligne institutionnelle (sacerdotale ou royale). Cette diversité se retrouve dans l'eschatologie, où le médiateur prend successivement les formes du Messie davidique, accompagné parfois d'un Messie sacerdotal, du Serviteur de Yahveh et du Fils d'Homme;

[1] *Infra*, p. 386.

[2] Noter que l'assimilation ou l'association des prêtres aux anges qui servent Dieu dans le ciel se retrouve dans certains apocryphes (par exemple : Testament de Lévi, fragment araméen de la Bodleian Library, 18; texte grec, 2, 10) et dans des textes de Qumrân (cf. J. STRUGNELL, *The Angelic Liturgy at Qumran*, VTS, 7 (Congrès d'Oxford), Leiden, 1960, p. 318-345.

[3] *Supra*, p. 212.

[4] *Infra*, p. 388. Cf. 1 Hénoch, 25, 3-6; Baruch Syriaque, 4, 1-7; 4 Esdras latin, 10, 27; textes rabbiniques sur la Jérusalem céleste dans STRACK-BILLERBECK, *Kommentar zum N.T. aus Talmud und Midrasch*, t. 3, p. 573.

[5] *Supra*, p. 232- 236(avec les références du N.T. qui repartent de ce thème apocalyptique). Cf. VTB, art. *Figure*.

[6] A. GELIN, art. *Messianisme*, SDB, t. 5, col. 1179-1202. — H. GRESSMANN, *Der Messias*, p. 221-283. — S. MOWINCKEL, *He That Comes*, p. 155-257 et 280-450. — Pour la fin de l'Ancien Testament (à partir de Daniel), voir aussi P. VOLZ, *Die Eschatologie des jüdischen Gemeinde*, et M. J. LAGRANGE, *Le Messianisme chez les juifs*. — P. GRELOT, *Le Messianisme dans les Apocryphes*, dans *La venue du Messie*, Recherches Bibliques, Bruges-Paris, 1962.

sans compter les textes où toute idée de médiation entre Dieu et son peuple paraît absente.

a) Le Messie davidique [1]. — Dans une première série de textes, l'évocation du peuple futur s'inspire directement de l'apogée royale. En prolongement de la prophétie de Nathan (2 Sam 7, 5-16; cf. Ps 89, 30-38; 132, 11-12), on se représente le médiateur futur sous les traits d'un roi, fils de David, oint de Yahveh. Sa figure est centrale dans Is 9, 5-6; 11, 1-5 [2] et Mic 5, 1-5. Jérémie l'associe à sa conception de la nouvelle alliance (23, 5-6; cf. 33, 15. 17.20-22) [3], d'une manière qui rappelle assez la loi royale de Dt 17, 14-20. Ézéchiel accorde aussi une place à ce nouveau David (34, 23-24; 37, 22. 24-25); mais il parle seulement d'un prince (*nasi'*, titre ancien des chefs de tribus), non d'un roi (45, 7-12. 17; 46, 8-18). A l'époque du retour, le second Isaïe ne prête qu'une attention assez fugitive à « l'alliance de David » (Is 55, 3-4; cf. Jer 33, 15-22), tandis que Zacharie reprend à Jérémie le titre de « Germe » (3, 8-10, d'après Jer 23, 5) en attendant de reporter sur Zorobabel son espérance de restauration royale (6, 9-14) [4]. Les textes d'Os 3, 5 et Am 9, 11-12 sont de date plus incertaine, peut-être post-exilienne. En tout cas, il est clair qu'à cette époque la lecture des psaumes 2, 72 et 110 suppose leur application messianique [5], et le psaume 72 a même une influence littéraire sensible sur Zacharie 9, 9-10 (vers 330 probablement); cependant ce dernier texte aligne la figure du roi pacifique et juste sur l'idéal religieux des *Anawim* [6]. La tradition ainsi fixée se

[1] C'est le Messie au sens le plus strict du terme, le seul qu'étudie J. KLAUSNER, *The Messianic Idea in Israel*, Londres, 1956, p. 2-243 (le reste du livre est consacré aux Apocryphes — c'est-à-dire aux Deutérocanoniques — aux Pseudépigraphes et à la littérature rabbinique). Cf. VTB, art. *Messie, Roi*.

[2] Sur ces textes, voir les discussions récentes de H. JUNKER, *Ursprung und Grundzüge des Messiasbildes bei Isajas*, VTS, 4, p. 181-196. — J. COPPENS, *Le roi idéal d'Isaïe 9, 5-6 et 11, 1-5*, dans *A la rencontre de Dieu* (Mémorial A. Gelin), p. 85-108. — H. P. MÜLLER, « *Uns ist ein Kind geboren...* » *Jes 9, 1-6 in traditionsgeschichtlicher Sicht*, EvTh, 1960/61, p. 408-419. — Sur le texte difficile d'Is 7, 15, cf. *supra*, p. 264, note 3.

[3] Tout le passage Jer 33, 14-26 manque dans les LXX. Il a l'allure d'un morceau secondaire fondé sur plusieurs oracles authentiques de Jérémie. Cf. A. WEISER, *Der Prophet Jeremia*, ATD, 21, p. 314; W. RUDOLPH, *Jeremia*, HAT, p. 187, tient le morceau pour post-exilien.

[4] Le texte originel de 6, 11 devait porter le nom de Zorobabel et non celui du grand prêtre Josué. Cf. BJ, *in loco*.

[5] *Supra*, voir p. 373, note 3. On doit dire la même chose de Gen 49, 10 et Nb 24, 17, qui semblaient viser originairement David et sa dynastie. La relecture messianique de la prophétie de Nathan est pareillement attestée par les Chroniques : 1 Chr 17, 11-14; cf. D. N. FRIEDMAN, *The Chronicler's Purpose*, CBQ, 1961, p. 438 s. — Sur Gen 49 et Nb 24, cf. A. GELIN, dans SDB, t. 5, col. 1173 s.

[6] Sur le Deutéro-Zacharie (Zac 9—14), cf. S. B. FROST, *Old Testament Apocalyptic*, p. 125-140; P. LAMARCHE, *Zacharie IX-XIV, Structure littéraire et messianisme*, Paris, 1961, p. 43-46. — Sur le rapport de Zac 9, 9-10 avec la spiritualité des Anawim, cf. A. GELIN, *Les Pauvres de Yahvé*, Paris, 1953, p. 118-120.

maintiendra dans le Judaïsme, au moins celui d'allégeance pharisienne, dont relèvent les Psaumes de Salomon (Ps. Sal 17 et 18, 7-9) et naturellement les textes rabbiniques [1].

La transcendance du Messie davidique par rapport aux rois du passé s'affirme de diverses manières : par l'idéal de perfection religieuse et morale qu'il incarnera ; par la paix et le bonheur sans ombre que son règne apportera aux hommes ; par l'extension universelle et la perpétuité du salut dont il sera l'artisan. Il faut noter toutefois que jamais le plan terrestre où se déroule l'histoire humaine n'est perdu de vue. La transmutation du *monde présent* en *monde à venir*, qu'ont opérée les apocalypses, ne paraît pas s'être exercée aussi librement sur la figure du roi futur. A tel point que la théologie rabbinique voyait dans le règne du Messie une préparation immédiate du Règne eschatologique de Dieu, plutôt qu'une partie intégrante de ce Règne [2]. L'enracinement de l'idée messianique dans l'expérience historique d'Israël était si fort qu'il faisait obstacle, en quelque sorte, à son détachement du monde de l'histoire [3].

b) Le messie sacerdotal [4]. Dans le programme de restauration ébauché par le prophète Zacharie au retour de l'exil, la direction du peuple de Dieu était confiée conjointement à deux personnages, l'un de race royale et l'autre de race sacerdotale (Zac 4, 1-6.10-14) ; plus concrètement, il s'agissait de Zorobabel et de Josué, le grand-prêtre descendant de Sadoq. En fait, l'espoir de restauration monarchique s'évanouit vite, tandis que la place du grand-prêtre devenait prépondérante dans le Judaïsme post-exilien. Il s'ensuivit, dans certains cercles sacerdotaux de Jérusalem, une façon particulière de concevoir l'Israël des derniers temps : à sa tête, on imaginait deux Oints (deux Messies), l'un prêtre de la race d'Aaron, l'autre roi de la race de David. Cette tradition particulière ne fut point partagée par tous les milieux, notamment par la secte pharisienne ; mais on la retrouve dans les textes de Qumrân, où le Messie d'Israël n'a guère qu'une fonction de

[1] J. KLAUSNER, *The Messianic Idea in Israel*, p. 317 ss. (Psaumes de Salomon), 388 ss. (littérature rabbinique d'âge tannaïte). — P. VOLZ, *Die Eschatologie des jüdischen Gemeinde*, p. 173-186. — M. J. LAGRANGE, *Le messianisme chez les Juifs*, p. 210-224. — J. BONSIRVEN, *Le Judaïsme palestinien*, t. 1, p. 341-417. — Signalons le beau développement du Targum Yerushalmi sur Gen 49, 10-12, où sont juxtaposées les deux images du roi guerrier et du roi pacifique. Cf. P. GRELOT, *Le messianisme dans les Apocryphes*, dans *La venue du Messie*, p. 22-32.

[2] J. KLAUSNER, *The Messianic Idea...*, p. 408-426.

[3] Il faut excepter quelques textes où la figure du descendant de David rejoint celle du Fils d'homme, comme dans les paraboles d'Hénoch, cf. *infra*, p. 382. Au contraire, dans le poème qu'insère le Targum Yerushalmi sur Ex 12, 42, c'est la figure du Fils d'homme venant sur les nuées qui est ramenée à celle du Messie davidique (conjointement à un Moïse *redivivus*) ; cf. P. GRELOT, *art. cit.* à la note 1, p. 31.

[4] A. GELIN, SDB, t. 15, col. 1196-1199.

« bras séculier » chargé de fonctions guerrières et demeure subordonné au Messie d'Aaron pour assurer la prédominance du sacerdoce [1].

La base scripturaire de cette doctrine reste mince, mais on voit sans difficulté à quelle expérience historique elle se réfère : ce n'est pas celle d'*avant* l'exil, où le grand-prêtre de Jérusalem était dans une certaine mesure un fonctionnaire royal; c'est celle d'*après* l'exil, où il faisait pratiquement fonction de chef de la nation. En outre, la place donnée à Aaron par l'écrit sacerdotal du Pentateuque donnait à la prépondérance de sa lignée une certaine justification rétrospective dans le cadre de la théocratie du désert. La figure de ce messie aaronide demeure en tout cas, comme celle du messie davidique, une grandeur d'ordre terrestre.

c) Le Serviteur de Yahveh [2]. — La figure du Serviteur de Yahveh reste plus énigmatique (Is 42, 1-7; 49, 1-6 (7-9 *a*?); 50, 4-9 (10-11?); 52, 13—53, 12). Nous n'avons pas à discuter ici tous les problèmes qu'elle pose, mais seulement à nous demander dans quelle mesure elle emprunte des éléments à l'expérience historique pour les transférer dans l'eschatologie.

[1] Sur la question des deux Messies dans les textes de Qumrân, voir K. G. KUHN, *The Two Messiahs of Aaron and Israel*, dans K. STENDAHL, *The Scrolls and the New Testament*, New York, 1957, p. 54-64, 256-259. — A. S. VAN DER WOUDE, *Die Messianischen Vorstellungen der Gemeinde von Qumran*, Assen 1957, p. 96-106. — J. LIVER, *The Doctrine of the Two Messiahs in Sectarian Literature in the Time of the Second Commonwealth*, *Harvard Theological Review*, 1959, p. 149-185. — M. BURROWS, *More Light on the Dead Sea Scrolls*, Londres, 1958, p. 297-311. — J. GNILKA, *Die Erwartung des messianischen Hohenpriesters in der Schriften von Qumran und im Neuen Testament*, RQ, II 3 (1960), p. 395-426. — En plus des textes de Qumrân proprement dit, il faut mentionner ici les Testaments des Douze Patriarches, où un espoir messianique s'attache à la descendance de Lévi (Test. de Lévi, chap. 18). Même si la dernière rédaction de ce texte est chrétienne (comme le pensent De Jonge et Milik), la tradition du messianisme lévitique qu'elle recueille provient du milieu sectaire où avait été rédigé le Testament araméen de Lévi utilisé par l'adaptateur chrétien. Cf. P. GRELOT, dans *La venue du Messie*, p. 32-41.

[2] A. GELIN, SDB, t. 5, col. 1192-1196. — H. GRESSMANN, *Der Messias*, p. 285-340. — S. MOWINCKEL, *He That Comes*, p. 187-257. — L'histoire de l'interprétation et les données critiques du problème sont présentées par H. H. ROWLEY, *The Servant of the Lord in the Light of three Decades of Criticism*, dans *The Servant of the Lord and Other Essays*, Londres, 1952, p. 3-57. — C. R. NORTH, *The Suffering Servant in Deutero-Isaiah*[2], Oxford, 1956. — V. DE LEEUW, *De Ebed-Jahweh-Prophetieën*, Assen-Paris, 1956 (abondante bibliographie du sujet). — H. HAAG, *Ebed-Jahve-Forschung*, BZ, 1959, p. 174-204. — A. BRUNOT, *Le Poème du Serviteur et ses problèmes*, RTh, 1961, p. 5-24. — Voir encore les études récentes de R. TOURNAY, *Les chants du Serviteur dans la seconde partie d'Isaïe*, RB, 1952, p. 355-384 et 481-512. — H. CAZELLES, *Les Poèmes du Serviteur : Leur place, leur structure et leur théologie*, RSR, 1955, p. 5-55. — J. COPPENS, *Les origines littéraires des poèmes du Serviteur de Yahvé*, Bi, 1959, p. 248-258; *Le Serviteur de Yahvé : Vers la solution d'une énigme*, dans *Sacra Pagina* (Congrès biblique de Louvain), t. 1, p. 434-454. — G. VON RAD, *Theol. des A.T.s*, t. 2, p. 264-274. — Les quatre chants du serviteur ne viseraient pas le même personnage d'après J. STEINMANN, *Le livre de la consolation d'Israël*, Paris, 1960 (cf. S. SMITH, *Isaiah Chapters XL-LV : Literary Criticism and History*, Londres, 1944).

Le titre de Serviteur est par lui-même peu démonstratif [1], car les textes bibliques le distribuent assez largement : à Moïse (Nb 11, 7), à David, (Ps 89, 21), aux prophètes (Am 3, 7), aux pieux israélites (Ps 79, 10; Is 65, 13-14), voire à Nabuchodonosor (Jer 27, 6). Il faut donc chercher ailleurs les allusions historiques précises.

Certains exégètes s'efforcent de mettre en lumière dans le Serviteur des traits royaux [2]; mais à vrai dire, ceux-ci sont peu accusés, et il n'est guère vraisemblable qu'il faille songer au descendant de la dynastie davidique humilié par la captivité de Babylone [3]. Le parallèle avec Moïse est plus frappant : le Serviteur apporte un droit et une Torah (Is 42, 4), et Dieu fait de lui l'Alliance du peuple (Is 42, 6); il joue donc, dans l'alliance annoncée par Jer 31, 31-34, un rôle analogue à celui de Moïse dans l'alliance sinaïtique. Mais les ressemblances s'arrêtent là, et l'on ne rend pas compte de tous les aspects de cette physionomie complexe si l'on en fait simplement un Moïse *redivivus* [4]. Or Moïse, le super-prophète (Dt 34, 10), a été le chef de file d'une lignée de « prophètes semblables à lui » (Dt 18, 15). Le Serviteur ne s'y rattacherait-il pas [5] ? Effectivement, l'Esprit de Yahveh repose sur lui comme sur les prophètes (Is 42, 1); il est appelé et mis à part comme Jérémie (Is 49, 1); il est porteur d'un message de Dieu aux hommes (Is 50, 4), que les hommes paraissent mal accueillir (Is 49, 4; 50, 5-9), et cela fait encore penser à la destinée souffrante d'un Jérémie ou d'un Urie (Jer 26, 20-23). On précise bien qu'il ne « prêche pas dans les rues », comme faisaient les prophètes à l'époque royale; mais la difficulté n'est pas insurmontable, car les prophètes n'étaient pas uniquement des prédicateurs populaires; c'étaient aussi des maîtres qu'entouraient un cercle de disciples (Is 8, 16-18) [6].

[1] TWNT, art. Παῖς Θεοῦ, I, A.T., t. 5, p. 653-676 (W. ZIMMERLI).

[2] V. DE LEEUW, *De Koninklijke Verklaring van de Ebed-Jahveh-Zangen*, ETL, 1952, p. 449-471, et ouvrage cité p. 377, note 2. — O. KAISER, *Der königliche Knecht*, Göttingen, 1959.

[3] Zorobabel pour Sellin, Jéchonias pour Staerk (cf. C. R. NORTH, *op. cit.*, p. 49-53). Noter que pour I. ENGNELL, le Serviteur souffrant n'est autre que le messie davidique lui-même (*The Ebed Yahweh Songs and the Suffering Messiah in « Deutero-Isaiah »*, BJRL, 1948, p. 3-42; art. *Herrens Tjänere*, dans *Svensk Biblisk Uppslagsverk*, Stockholm, 1948, t. 1, col. 844 ss.). L'étude de cet aspect de la question est reprise par J. BOURKE, *The Wonderful Counsellor*, CBQ, 1960, p. 123-143.

[4] Autre hypothèse de Sellin (C. R. NORTH, *op. cit.*, p. 53-55), partiellement reprise par AA. BENTZEN, *King and Messiah*, Londres, 1955, p. 65 ss. Cependant Bentzen fait du Serviteur une figure composite où des traits prophétiques se joignent à des traits royaux (voir l'analyse des textes dans *Jesaja fortolket*, t. 2, Copenhague, 1943). Sur les rapports du Messie davidique et du Serviteur, voir H. H. ROWLEY, *The Suffering Servant and the Davidic Messiah*, dans *The Servant of the Lord and Other Essays*, p. 59-88 (avec une abondante bibliographie).

[5] H. GRESSMANN, *Der Messias*, p. 310-312 (cependant, Gressmann conclut : le Serviteur n'est pas la personification de la prophétie, *ibid.*, p. 317-319).

[6] D'où la tentative de A. Robert pour faire du Serviteur un « maître de sagesse », ce que conteste J. COPPENS, dans *Sacra Pagina*, *art. cit.*, p. 438.

Ce que les parallélismes relevés jusqu'ici laissent sans explication, c'est le rôle conféré à la souffrance du Serviteur dans la réalisation du salut : victime innocente, il s'offre lui-même en sacrifice expiatoire (Is 53, 10); prenant sur lui les fautes des multitudes, il les « justifie » (Is 53, 11-12). On pressent derrière cette évocation l'expérience de la souffrance qu'ont faite, au moment de l'exil, les *Anawim* disciples des prophètes : fidèles à la Loi, ils n'en ont pas moins subi comme les autres le châtiment dû aux péchés du peuple. Les plaintes angoissées que leur arrache cette épreuve résonnent en plus d'un psaume (Ps 44; 74; 79). Or il est certain que ce Reste de justes, âme de la nation, appelé par Dieu à la convertir et souvent rebuté par ses compatriotes, livré à la mort pour les fautes des autres, constitue le véritable Israël, serviteur de Dieu (Is 41, 8-16; cf. 49, 3). Ne serait-ce pas lui qui se trouverait personnifié sous les traits du Serviteur par excellence [1] ? On comprendrait alors que lui soit dévolue une fonction prophétique à l'égard de la nation entière, et le mystérieux prophète qui parle en Is 61, 1-2 serait comme son porte-parole [2]. Il expierait aussi par ses souffrances les péchés de la multitude (Is 53), et il jouerait le rôle d'un médiateur d'alliance pour le peuple de l'avenir (Is 42, 6).

Si l'on accepte cette vue, l'image tragique et grandiose du Serviteur émerge de ce qu'il y a de plus profond dans l'histoire du peuple de Dieu. Cristallisant les données d'une expérience qui, par avance, unissait les *Anawim* à la passion du Christ [3], elle esquisse le mystère du Nouveau Testament sous deux aspects essentiels; l'un très réaliste : la destinée terrestre réservée à Jésus; l'autre essentiellement spirituel : le sens de sa vie et de sa mort. Aussi Jésus pourra-t-il en faire, en quelque façon, le programme de sa vie, rattachant son annonce de l'Évangile à Is 61, 1-2 (Lc 4, 17-21) et sa passion à Is 53 (Mc 10, 45; Lc 22, 37) [4].

[1] C. R. North, *op. cit.*, p. 204-207. — R. Tournay, RB, 1952 (voir p. 376, note 2). — J. Coppens, *Sacra Pagina, art. cit.*, p. 448 s.

[2] Is 61, 1-2 n'appartient pas au cycle des poèmes du Serviteur (contre Box et Torrey); cependant, ce texte présente des affinités avec eux. Le rapprochement devient beaucoup plus grand encore dans la perspective où nous nous plaçons ici.

[3] C'est la même expérience que l'on retrouve dans les psaumes de souffrance; d'où la convergence de ces psaumes et du 4e chant du Serviteur pour fonder prophétiquement sur l'Écriture le fait de la passion du Christ (cf. *supra*, p. 313, 316). L'affinité de ces textes est soulignée par A. Gelin, *Les pauvres de Yahvé*, p. 98-118 (« Le Messie des Anawim »).

[4] M. D. Hooker, *Jesus and the Servant, The Influence of the Servant Concept of Deutero-Isaiah in the New Testament*, Londres, 1959, aboutit sur ce point à un verdict négatif, que conteste à juste titre J. Jeremias, dans JTS, 1961, p. 140-144. Voir sur la même question : H. H. Wolff, *Jesaja LIII im Urchristentum*, Berlin, 1950.

d) Le Fils d'Homme [1]. — La dernière représentation du médiateur de salut appartient à la tradition des apocalypses. C'est le « Fils d'humanité », c'est-à-dire l'Homme, que Daniel voit paraître sur les nuées du ciel (Dan 7, 13) et qui reçoit l'empire universel (7, 14). Le parallèle de Dan 2, 44-45 invite à y voir une représentation du Royaume eschatologique qui doit prendre la place des empires terrestres après le Jugement de Dieu, quand le « monde présent » fera place au « monde à venir ». Effectivement, le symbolisme de l'Homme arrivant du ciel s'oppose, en Dan 7, à celui des Bêtes montant de l'abîme, comme le Royaume de Dieu s'oppose aux royaumes humains, comme le parti de Dieu s'oppose au parti du mal. Or on sait qui représente concrètement ce parti de Dieu : c'est le « peuple des saints du Très-Haut », persécuté par la dernière Bête (Dan 7, 25) jusqu'à ce que Dieu lui remette le Royaume pour toujours (7, 18. 27). Ainsi la réalité visée à mots couverts sous un symbolisme transparent est étroitement liée au peuple eschatologique, c'est-à-dire à l'Israël véritable, purifié par l'épreuve (Dan 11, 33-35), sauvé finalement grâce à l'intervention de Michel (12, 1), destiné au salut éternel (12, 2-3). La nature du symbole employé fait allusion à la transcendance du Royaume dont il est dépositaire par rapport au monde terrestre où se déroule présentement l'histoire [2].

Cette interprétation du Fils d'Homme n'est pas sans affinité avec l'interprétation collective du Serviteur de Yahveh, que nous venons d'esquisser. Or il est possible de faire un rapprochement très suggestif entre Is 52, 13—53, 12, d'une part, Dan 11, 32-35 et 12, 1-12, d'autre part [3].

[1] Autre « question disputée ». Voit H. Gressmann, *Der Messias*, p. 341-414, A. Gelin, SDB, t. 5, col. 1200-1202; S. Mowinckel, *He That Comes*, p. 346 ss. — Le problème est évidemment traité dans tous les commentaires de Daniel (J. A. Montgomery, ICC, 1927; R. H. Charles, Oxford, 1929; Aa. Bentzen, HAT [2] avec bibliographie arrêtée à 1952). Études particulières : A. Feuillet, *Le Fils de l'Homme de Daniel et la tradition biblique*, RB, 1953, p. 170-202 et 321-346. — J. Coppens, *Le messianisme sapiential et les origines du Fils de l'Homme de Daniel*, VTS, 3, Leiden, 1953, p. 33-41 (critique de la position de A. Feuillet). — S. B. Frost, *Old Testament Apocalyptic*, p. 190 ss. — H. Kruse, *Compositio libri Danielis et idea Filii Hominis*, VD, 1959, p. 137-161 et 193-211. — J. Muilenburg, *The Son of Man in Daniel and the Ethiopic Apocalypse of Enoch*, JBL, 1960, p. 197-209. — J. Coppens, *Le Fils d'Homme daniélique et les relectures de Dan. 7, 13 dans les apocryphes et les écrits du Nouveau Testament*, repris dans *Le Fils de l'Homme et les Saints du Très-Haut en Daniel VII*, Analecta Lovaniensia, 1961, p. 55-101 (avec une bibliographie très complète sur la question).

[2] Cf. *supra*, p. 341, note 2 (autres interprétations des « Saints du Très-Haut »). A notre avis, le *symbole* du Fils d'Homme peut en effet être emprunté aux représentations du monde angélique, sans que la *chose symbolisée* par lui soit pour autant du même ordre. Étant donné le contexte, il doit s'agir d'une réalité de l'histoire, ou plutôt de l'eschatologie qui clora l'histoire.

[3] H. L. Ginsberg, *The Oldest Interpretation of the Suffering Servant*, VT, 1953, p. 400-404.

En effet, cette finale de l'apocalypse daniélique met en scène un groupe de justes et de doctes *(maśkilim)* qui enseigne la multitude (11, 33) et la justifie (12, 3); il tombe ensuite par l'épée et la flamme (11, 33); mais cela le purifie (11, 35; 12, 10) et lui permet de connaître la gloire de la résurrection (12, 3), lorsque le « monde à venir » succède au « monde présent ». Cette destinée exceptionnelle rappelle étrangement jusqu'en certains détails d'expression! — celle du Serviteur souffrant [1] : frappé à mort et retranché de la terre des vivants (Is 53, 8), celui-ci a justifié la multitude (53, 11); après l'épreuve, il est entré dans la lumière (53, 11) pour partager les trophées avec les héros (53, 12). On peut penser que les deux conceptions, quoique appartenant à des époques et des mondes idéologiques différents, ont une réelle parenté. L'une, qui s'inspire des épreuves subies par les Pauvres de Yahveh au temps de l'exil, décrit essentiellement la physionomie *terrestre* du Reste d'Israël, mais en insistant sur la fécondité de sa souffrance et sur son rôle eschatologique. L'autre évoque en termes symboliques la destinée *méta-historique* du même Reste : entré dans la gloire du « monde à venir » (cf. Dan 12, 2-3), il devient le dépositaire du Royaume de Dieu, retrouvant sur ce plan nouveau les titres d'honneur de l'Israël ancien : « Royaume sacerdotal et nation consacrée » (Ex 19, 6).

D'autres interprétations du Fils d'Homme ont été proposées [2]. Celle à laquelle nous nous arrêtons a l'avantage de posséder des appuis dans le texte même de Dan 7 et dans les parallélismes de Dan 2 et 11 - 12. Elle évite de réduire l'élaboration de cette mystérieuse figure eschatologique à une pure combinaison d'*idées*, soit d'origine strictement biblique (le Messie davidique, la Sagesse, l'image d'homme d'Ez 1, etc.) [3], soit même d'origine étrangère (le mythe de l'Homme primordial, plus ou moins réinterprété d'après Gen 1 et le Ps 8) [4]. Elle souligne au contraire le rôle qu'a joué l'*expérience* de la persécution et du martyre, éclairés par les Écritures, en cette révélation d'un « monde à venir » où le « peuple des saints », qui est le Reste d'Israël, recevrait le Royaume et la béatitude supra-terrestre.

[1] Noter l'expression d'Is 52, 13 : « Voici que mon Serviteur prospérera (ou : réussira ? agira en sage ? *yaśkil*) ». En Dan 11—12, le même verbe fournit le nom dont on désigne les « doctes » *(maśkilim)*.

[2] H. KRUSE, *art. cit.*, p. 193-211, voit dans le Fils d'Homme l'Ange protecteur du peuple de Dieu, qui intervient pour le sauver à l'heure désignée par Dieu. J. Coppens aboutit à une interprétation assez voisine, mais admet une « relecture » de l'oracle primitif qui l'aurait appliqué au peuple de Dieu. Il se fonde pour cela sur l'analyse du chapitre proposée par L. Dequeker, qui pense retrouver dans les passages où paraît le Fils d'Homme la trace d'une prophétie primitive, librement utilisée par l'auteur de Dan 7.

[3] A. FEUILLET, *art. cit.* p. 379, note 1.

[4] Aa. BENTZEN, *King and Messiah*, p. 74 ss., parle d'une « remythisation » de l'eschatologie, avec retour à la figure de l'Homme primordial, qu'il trouvait déjà sous-jacente aux psaumes royaux (par exemple le Ps 2; cf. p. 17 ss.).

La question qu'elle ne tranche pas, c'est celle de l'origine littéraire du symbole utilisé pour représenter ce « peuple des saints » dans la gloire. Mais c'est là, au total, un problème secondaire où la recherche peut être menée librement : les images utilisées par les auteurs d'apocalypse, souvent tirées d'un bric-à-brac international où tout le monde pouvait puiser, importent moins que la réalité concrète visée derrière chacune d'elles, moins que l'expérience historique et religieuse qu'elles servent à traduire.

On sait qu'à une date plus tardive, la dernière couche littéraire du livre d'Hénoch a réinterprété le Fils d'Homme d'une façon individuelle [1], en le rapprochant du Messie davidique (1 Hen 49, 3-4; cf. Is 11, 1-5) et de l'Élu d'Is 42 et 49 (1 Hen 39, 6, cf. Is 42, 1; 1 Hen 48, 4, cf. Is 42, 6 et 49, 6). Bien que la date de ses chapitres soit discutée [2], il reste probable que la conception du Fils d'Homme qu'ils mettent en œuvre était acquise dans le Judaïsme avant que Jésus ne la reprît à son compte. Cependant il est symptomatique que la liaison n'y soit pas faite entre le Fils d'Homme en gloire et le Serviteur souffrant d'Is 52—53.

Les textes envisagent donc de façons très diverses le problème de la médiation entre Dieu et son peuple au jour du Salut. Cela vient de ce qu'ils transportent aux « derniers temps »—et même, pour Daniel, dans le « monde à venir » — différents éléments empruntés à l'expérience historique d'Israël. Dans le cas du messianisme royal ou sacerdotal, le langage de la prophétie a pour terme de référence le fonctionnement des institutions figuratives dans les siècles passés; naturellement, à ces institutions se rattache aussi le souvenir des grands personnages qui les ont gérées : David et Salomon pour la royauté, Aaron pour le sacerdoce. Dans le cas du Serviteur de Yahveh, les réminiscences de Moïse et des prophètes sont au contraire immergées dans une expérience spirituelle qui, à l'époque de l'auteur, est un fait d'actualité : l'expérience de la souffrance des justes qui constituent le Reste d'Israël. Un lien très fort s'établit ainsi entre le Serviteur souffrant

[1] H. GRESSMANN, *Der Messias*, p. 373 ss. — M. J. LAGRANGE, *Le messianisme chez les Juifs*, p. 94-98. — S. B. FROST, *Old Testament Apocalyptic*, p. 210-230. — S. MOWINCKEL, *He That Comes*, p. 353 ss. — N. MESSEL, *Der Menschensohn in den Bildreden des Henoch*, Giessen, 1922. — E. SJÖBERG, *Der Menschensohn im äthiopischen Henoch*, Lund, 1946. — Voir la traduction commentée de R. H. CHARLES, *The Book of Enoch*, Oxford, 1912. — Pour un *status quaestionis* récent : P. GRELOT, *Le messianisme dans les apocryphes*, dans *La venue du Messie*, p. 42-50.

[2] Les dates proposées sont très variables : époque maccabéenne (Frey), époque asmonéenne (Charles, Lods), époque romaine (Volz), entre 60 avant J.C. et 70 de notre ère (Sjöberg)... Certains regardent les passages relatifs au Fils d'Homme comme des interpolations chrétiennes (Lagrange). Se fondant sur l'absence des Paraboles dans les manuscrits retrouvés à Qumrân, J. T. Milik y voit même une œuvre judéo-chrétienne (*Dix ans de découvertes dans le Désert de Juda*, Paris, 1957, p. 31). Cet argument *a silentio* ne nous paraît pas décisif, et l'hypothèse des interpolations a été justement critiquée par Sjöberg. Nous tenons donc le livre pour une œuvre juive.

et les psaumes des Pauvres de Yahveh (par exemple le Ps 22) [1]. Dans le cas du Fils d'homme, une expérience identique est à l'arrière-plan; celle de la persécution d'Antiochus. Mais le point doctrinal que le texte veut fixer, et surtout l'imagerie dont il use à cette fin, dépassent le niveau des prophéties anciennes : en Dan 7 comme en Dan 12, l'eschatologie se développe dans la perspective méta-historique du « monde à venir ». Dans les deux derniers cas, la transcendance de l'Événement eschatologique se marque beaucoup mieux que dans le messianisme royal et sacerdotal. Les chants du Serviteur soulignent surtout le caractère essentiellement *spirituel* du salut. La prophétie du Fils d'Homme, rapprochée de Dan 11—12, en montre l'aboutissement dans le monde nouveau où les justes persécutés entreront par-delà leur mort (cf. Sg 3, 1-8; 4, 7-18; 5, 4-5.15-16) [2].

III. LES DERNIERS TEMPS ET L'ORIGINE DE L'HISTOIRE SAINTE

La conception prophétique des derniers temps nous est apparue jusqu'ici sous la forme d'une reprise de l'histoire d'Israël, de l'époque patriarcale à l'apogée royale; reprise plus parfaite, dont le point d'arrivée affirme à tous égards sa transcendance par rapport au passé. C'est justement pour évoquer cette transcendance que le langage de la prophétie recourt à une autre espèce de symboles, la même qui est utilisée ailleurs pour évoquer les origines. L'idée sous-jacente à cette opération est claire : la fin de l'histoire sainte rejoindra le début du dessein de Dieu, par dessus la parenthèse du drame humain, causé par le péché et dénoué par le don divin du Salut. Il ne s'agit donc pas d'une simple reviviscence de la perfection originelle, analogue à celle que l'antiquité païenne pouvait imaginer lorsqu'elle attachait ses espoirs au retour cyclique de la Grande année [3]. Les images employées pour décrire un monde parfait peuvent bien être les mêmes : comment la Bible pourrait-elle s'abstraire d'une symbolique

[1] *Supra*, p. 379, note 3.

[2] Noter les parallélismes étroits entre Dan 7 et 12, d'une part, Sg 3, 1-8 et 5, 15-16, d'autre part. Après leur sortie du monde, les justes entrent dans l'immortalité (3, 4), dans la vie éternelle (5, 15); cf. Dan 12, 2-3. Ils commandent aux nations et dominent les peuples, et le Seigneur règne sur eux pour toujours (3, 8); ils reçoivent de Dieu la couronne royale et le diadème de beauté (5, 16); cf. Dan 7, 14. 18. 27. Voir *supra*, p. 345, note 2, et p. 346, note 1 (avec bibliographie).

[3] M. ELIADE, *Le mythe de l'éternel retour*, p. 197-205, souligne le lien étroit entre le mythe de la Grande Année et le fatalisme astral, selon lequel le destin des hommes dans l'histoire est commandé de façon nécessaire par les conjonctions des astres. On ne sort donc pas de la perspective des cycles cosmiques, à laquelle l'histoire est pliée bon gré mal gré (cf. *ibid.*, p. 167-194). L'assimilation de la typologie biblique à la conception cyclique du temps se retrouve encore trop chez R. BULTMANN, *Ursprung und Sinn der Typologie als hermeneutischer Methode*, TLZ, 1950, 205-212.

générale qui a pour source l'expérience humaine la plus commune [1] ? Mais le cadre de pensée où ces images prennent place diffère profondément de part et d'autre : l'idée biblique d'histoire sainte est en rupture complète avec les vieux mythes [2]. Il reste vrai pourtant que les origines et la fin de l'histoire humaine échappent au même titre à l'expérimentation directe des hommes. La seule façon d'en parler est donc de recourir aux symboles, et c'est ici que le langage des mythes retrouve son avantage [3]. Ayant affirmé avec clarté la transcendance du Dieu unique et sa liberté d'action ici-bas, la Bible est assez forte pour emprunter à ce langage les métaphores qui lui conviennent. Deux sortes de traits figurent ainsi parallèlement dans l'évocation des origines et dans celle des « derniers temps » : ceux qui dépeignent l'activité de Dieu, ceux qui dépeignent le bonheur primitif de l'homme.

1. De la création à la nouvelle création

a) Un nouvel acte créateur. Dans toute une série de textes bibliques, l'acte créateur de Dieu est soustrait à toute représentation imagée : Dieu parle, et les choses sont (cf. Gen 1 ; Ps 33, 6). Le verbe *bara'* semble réservé pour exprimer cette notion, qui ne s'applique qu'à Dieu seul (Gen 1, 1, etc.) [4]. Mais la création n'est pas seulement un acte primordial, exécuté une fois pour toutes, après lequel Dieu serait entré dans une éternelle inactivité. Tout au cours de l'histoire, il continue d'agir, « créant » les choses ou les hommes qui réalisent son dessein (par exemple Israël : Is 43, 1. 7. 15 ; cf. 54, 16). S'il en est ainsi pour les événements ordinaires, à plus forte raison pour le salut eschatologique, cet Événement par excellence (Is 41, 20 ; 45, 8 ; 48, 7) [5]. L'état final du monde sera donc comme une nouvelle création : « Voici que je *crée* des cieux nouveaux et une terre nouvelle... Je vais *créer* Jérusalem-Joie et son peuple-Allégresse » (Is 65, 17-18). L'expression est éminemment caractéristique ; non seulement parce qu'elle met l'eschatologie en parallèle avec le début du dessein de Dieu, mais parce qu'elle annonce

[1] Sur cette symbolique de l'âge d'or, cf. M. Éliade, *op. cit.*, p. 181 s. — G. Van der Leeuw, *Urzeit und Endzeit*, dans *Eranos Jahrbuch*, 17 (1949), p. 30. — J. Carcopino, *Virgile et le mystère de la quatrième églogue*, p. 72 ss.

[2] *Supra*, p. 290-296.

[3] On pourra voir les réflexions de P. Ricœur, *Finitude et culpabilité*, II. *La symbolique du mal*, Paris, 1960, p. 11-25 et 153-162, sur la valeur du langage symbolique et mythique (la question est abordée sous l'angle philosophique).

[4] P. Humbert, *Emploi et portée du verbe* bara' *dans l'Ancien Testament*, TZ, 1947, p. 410 ss. (repris dans : *Opuscules d'un hébraïsant*, Neuchâtel, 1958, p. 146-165). — J. Van der Ploeg, *Le sens du verbe hébreu* bara', *Étude sémasiologique*, dans *Mélanges Th. Lefort* (= Le Muséon, 19), 1946, p. 143-157. — P. Biard, *La puissance de Dieu*, Paris, 1960, p. 65-67.

[5] C. Stuhlmueller, *The Theology of Creation in Second Isaiah*, CBQ, 1959, p. 429-467.

le dépassement du monde ancien et l'avènement d'un autre ordre de choses qui échappera aux imperfections de l'ordre actuel. Et puisque au cœur du salut futur se trouve une transformation spirituelle des hommes qui préludera nécessairement à leur entrée dans le monde nouveau [1], il n'est pas étonnant que celle-ci soit aussi conçue comme une « création » divine. Ainsi l'entend le Ps 51, 12 : « O Dieu crée-moi un cœur pur... » La grâce ici demandée n'est pas autre chose que le renouvellement intérieur de l'homme, promis pour les derniers temps par Ez 11, 19 et 36, 25 ss.; en d'autres termes, elle est une véritable anticipation de l'*eschaton* [2].

b) Une dernière victoire de Yahveh. Mais dans une autre série de textes bibliques, on trouve encore les traces d'une représentation dramatique de la création [3]. Reprenant les images du combat primordial en usage dans les mythes mésopotamiens et phéniciens, ces textes montrent Dieu en lutte contre un monstre qui personnifie le chaos, la puissance de désordre : Léviathan, ou Rahab, ou la Mer (Ps 74, 12-14; 89, 10-11; Jb 9, 13; 25, 12; Is 51, 9). Cette symbolique a l'avantage d'être applicable à tous les actes de Dieu qui ont une allure de combat et de victoire sur des puissances ennemies. La victoire de Yahveh sur Rahab, sur le grand Abîme, est donc une sorte d'archétype qui s'actualise au moment de l'exode (cf. Is 51, 9-10; 30, 7; Ps 77, 16. 20; 114, 3. 5...); et si le grondement des nations en révolte contre le Tout-Puissant est assimilé à la rumeur des flots (Is 5, 30; 17, 12), c'est sans doute en fonction de la même symbolique.

Or le dernier jour amènera un suprême combat de Dieu, une victoire définitive sur la Puissance ennemie - quelle que puisse être alors la force historique qui l'incarnera : « Ce jour-là, Yahveh châtiera, de son épée dure, grande et forte, Léviathan, le Serpent fuyard... » (Is 27, 1) [4]. On n'est pas étonné de retrouver en Dan 7 une imagerie étroitement apparentée à celle-là pour décrire la crise eschatologique : les Bêtes montant du grand Abîme représentent les nations païennes, étrangères ou hostiles au dessein de salut

[1] *Supra*, p. 356-358.

[2] *Supra*, p. 357. Nous avons souligné à plusieurs reprises le fait qu'il y a, dans l'Ancien Testament, anticipation effective de la grâce du Christ, cf. *supra*, p. 155-159. Il n'y a donc aucune difficulté de principe pour admettre que la prière du psalmiste anticipe sur l'eschatologie.

[3] H. GUNKEL, *Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit*[2], Göttingen, 1921. Le travail de Gunkel s'appuyait presque exclusivement sur les textes akkadiens; depuis lors, Ougarit a fourni un matériel nouveau : celui du combat de Baal contre *Yam* (le dieu Mer) et contre *ltn* (le Léviathan biblique), cf. J. GRAY, *The Legacy of Canaan*, Leiden, 1957, p. 18-30; *The Kingship of God in the Prophets and Psalms*, VT, 1961, p. 5-10. Cf. VTB, art. *Guerre*.

[4] On trouve en cet endroit un étroit contact d'expression avec le texte d'Ougarit, recueilli par C. H. GORDON, *Ugaritic Handbook*, 67, I, 1-5 (cf. J. GRAY, *The Legacy of Canaan*, p. 27. — G. R. DRIVER, *Canaanite Myths and Legends*, Edimbourg, 1956, p. 103).

(Dan 7, 2-7. 19-26); leur jugement, surtout celui de la dernière d'entre elles, signifie le Jugement eschatologique, prélude du Salut final. Ainsi l'action souveraine de Dieu conduisant l'histoire du monde répond au même archétype, du début jusqu'à la fin. On notera avec intérêt l'usage du même symbolisme des « eaux » et de l'abîme, pour représenter les périls mortels dont les psalmistes supplient Dieu de les délivrer (Ps 18, 5. 17; 69, 2. 15-16; 124, 4-5; Jon 2, 6); ces délivrances constituent ainsi autant d'anticipations du Salut eschatologique [1].

2. Du Paradis primitif au Paradis retrouvé [2]

A côté de l'action de Dieu qui sauve l'homme, voici le sort de l'homme sauvé. Il reprend les couleurs des réalités primordiales, telles qu'une imagerie commune à toutes les littératures en fournit la représentation symbolique [3]. Quand on s'efforce d'élucider l'origine de cette imagerie, on constate qu'elle se contente d'inverser tous les éléments de la condition humaine qui sont ressentis comme un mal et une souffrance. Mort, maladie, peine du travail, hostilité des hommes entre eux, hostilité des animaux sauvages contre les hommes, infécondité du sol, etc... : tous ces traits de notre destin font problème pour les esprits réfléchis. La Genèse les rattache explicitement aux conséquences du péché humain dans l'histoire (Gen 3, 15-19; 4—11; cf. Sg 1, 13; 2, 23-24, etc.) [4]. Le péché humain étant surmonté lors du salut final, ses conséquences sont naturellement appelées à disparaître. Exclu par sa faute du Paradis primitif, l'homme doit connaître « aux derniers temps » le Paradis retrouvé.

a) Retour en Paradis. — Ce thème paradisiaque n'est pas absent des plus anciennes formulations de la promesse divine : si la terre promise « ruisselle de lait et de miel », c'est sans doute parce qu'il est à l'arrière-plan de ses images enchanteresses [5]; et la « bénédiction » redondante assurée à Joseph (Gen 49, 25-26) forme antithèse avec la « malédiction » de la terre et du sein maternel prononcée par Dieu aux origines (Gen 3, 16-18). Dans l'eschatologie prophétique, le même thème s'affirme ensuite avec une force croissante,

[1] Cf. H. J. KRAUS, *Psalmen*, BK, p. 143. — Ce fait rend aisé la lecture chrétienne des psaumes qui recourent à une telle symbolique. Ils sont à leur place dans la bouche du Christ quand il prie « Celui qui pouvait le sauver de la mort » (Heb 5, 7), et dans la bouche des chrétiens quand ils demandent d'avoir part au salut acquis par le Christ.

[2] H. GRESSMANN, *Der Messias*, p. 150-181.

[3] Cf. M. ELIADE, *La nostalgie du Paradis dans les traditions primitives*, dans *Mythes, rêves et mystères*, Paris, 1957, p. 80-98.

[4] *Supra*, p. 117 s.

[5] Pour un emploi parallèle du symbole, cf. Jb 20, 17. Dans les textes d'Ougarit : *Baal et Anat*, texte 49, III, 12-13 (C. H. GORDON, *Ugaritic Literature*, p. 46; G. R. DRIVER, *Canaanite Myths and Legends*, p. 112-113).

à mesure que les « derniers temps » se détachent davantage de l'histoire actuelle pour constituer une réalité à part. La terre sainte possédera alors une fécondité merveilleuse (Os 2, 23-24; Is 41, 18-19; 45, 20; 48, 21; Jl 4, 18), due à la source sacrée qui sortira du temple (Ez 47, 8-12; Zac 14, 8). C'est qu'en réalité elle sera devenue un Éden (Ez 36, 35; Is 51, 3), et le seul emploi de ce terme suffit pour l'identifier au Paradis primitif (cf. Gen 2, 8-17; Ez 28, 13-14). Effectivement, la façon dont certains textes la représentent l'arrache à notre géographie : elle aura une allure strictement géométrique (Ez 45, 1-12), elle sera transformée en plaine (Zac 14, 10); elle aura pour centre Sion, élevée au-dessus de toutes les montagnes (Is 2, 2), « cîme du Nord », comme l'appellent certains textes en lui donnant le nom de la montagne divine dans la mythologie cananéenne (Ps 48, 1-3; cf. Is 14, 13) [1]. Cette description paradisiaque de la terre sainte est reprise dans les apocalypses tardives avec un luxe de détails qui lève tous les doutes (cf. 1 Hen 17—18; 24—36) [2].

b) La vie paradisiaque. — Puisque le Paradis est ainsi revenu sur terre, la vie que les hommes y mènent échappe évidemment à tous les maux qui marquaient la nôtre. Entre eux, c'est une paix perpétuelle [3], qui a pour source leur commun service du vrai Dieu (Os 2, 20 *b*; Is 2, 2-4; 66, 12; cf. Ps 46, 9-11, etc.). Bien mieux, il y a réconciliation de l'homme avec la nature et avec les animaux (Os 2, 20 *a*; Is 11, 6-9; 65, 25; 35, 9; Ez 34, 25), ce qui rappelle la vie d'Adam au Paradis (Gen 1, 28; 2, 19-20; Ps 8, 6-9). Les maladies et les infirmités ont disparu (Jer 31, 8; Is 35, 5-6; 65, 20). Il n'y a plus ni souffrance ni larmes (Is 65, 19; 25, 7). La vie humaine est prolongée, et l'on ne voit plus « d'enfant né pour peu de jours ou de vieillard qui n'accomplisse pas le nombre de ses jours » (Is 65, 20-22).

Encore ce dernier texte n'aborde-t-il qu'avec timidité le problème de la mort. Puisque celle-ci est entrée dans le monde à cause du péché (Gen 3, 3.19.22), comment douter qu'elle doive disparaître à son tour, une fois le péché disparu de ce monde? Aussi finit-on par en envisager la suppression complète (Is 25, 7), et le thème de la résurrection, qui a une autre source [4], permet d'appliquer le bénéfice de cette immortalité retrouvée à tous les justes d'autrefois (Dan 12, 2-3). S'agit-il encore là d'une vie

[1] J. Gray, *The Legacy of Canaan*, p. 102 s. (compléter sur ce point H. Gressmann, *op. cit.*, p. 164 ss.).

[2] Cf. P. Grelot, *La géographie mythique d'Hénoch et ses sources orientales*, RB, 1958, p. 33-69. — P. Volz, *Die Eschatologie des jüdischen Gemeinde*, p. 412-417.

[3] Pour une étude exhaustive du thème de la paix dans l'Écriture, voir J. Comblin, *Théologie de la paix*, Paris, 1960. — TWNT, art. Εἰρήνη, AT, t. 2, p. 398-405 (G. von Rad).

[4] *Supra*, p. 372. Dans le Judaïsme plus tardif: P. Volz *Die Eschatologie...*, p. 229-256.

terrestre, bien que le corps y participe? Identifiée au Paradis, la terre est en vérité transfigurée, de la même manière que les élus ressuscités (Dan 12, 3). Le « monde à venir » ne se situe donc plus dans la sphère où nous vivons. En conformité avec les idées qu'a recueillies le livre d'Hénoch, la Sagesse alexandrine peut montrer les élus partageant le sort des « Fils de Dieu » et des « Saints » (Sag 5, 5), c'est-à-dire des membres de la cour divine (cf. Jb 1, 6; 2, 1; 38, 7; Ps 29, 1; 89, 7-8). La terre se confond maintenant avec son archétype céleste, ce séjour divin dont jadis Sion et son Temple constituaient ici-bas l'image « sacramentelle » (au sens large du terme) (cf. Sag 9, 8) [1].

Cette évocation imagée suppose admise une conception très précise de l'histoire : *le geste créateur de Dieu a manifesté dès l'origine ce que serait le terme de son dessein ;* c'est pourquoi le salut final ne sera pas autre chose qu'une réintégration de l'homme en Paradis perdu, après la longue parenthèse ouverte par le péché. Théologie de la création et théologie de la rédemption sont inséparables l'une de l'autre. Cependant la seconde ne se laisse pas réduire à la première; en effet, au cours de l'histoire, Dieu a aussi révélé certains traits originaux de l'*eschaton* par l'intermédiaire des faits advenus à son peuple et des institutions dont il l'a doté. L'image complète de l'*eschaton* résulte donc de la combinaison de deux sources : d'une part, les préfigurations renfermées dans l'expérience historique d'Israël; d'autre part, la signification figurative des origines. Les éléments empruntés à la première source donnent aux promesses prophétiques leur caractère réaliste, concret, aux antipodes de la mythologie; ceux qui proviennent de la seconde soulignent la transcendance de l'événement final et de son résultat. L'*eschaton* aura la consistance historique du passé israélite; mais il n'en sera pas la simple répétition, puisqu'il se situera à un niveau incomparablement supérieur. Telle est l'idée fondamentale qui court à travers tous les textes. Maintenant que nous avons déterminé la nature du langage qui exprime les promesses, nous voyons donc plus clairement de quelle manière celles-ci visent le Nouveau Testament.

II. PROMESSES ET ACCOMPLISSEMENT [2]

Deux points doivent retenir ici notre attention : 1) le caractère figuratif du langage prophétique a pour conséquence nécessaire l'ambiguité des promesses qu'il exprime; 2) seul l'accomplissement de ces promesses dans un fait d'histoire pourra dissiper leur ambiguité en révélant leur objet réel.

[1] *Supra*, p. 234 s. P. Volz, *op. cit.*, p. 412.

[2] Le problème des promesses prophétiques et de leur accomplissement dans le N.T. a fait l'objet de nombreuses études depuis quelques années. Signalons :

I. LES PROMESSES « EN FIGURES »

Tant que dure l'Ancien Testament, le peuple de Dieu est encore dans la période préparatoire durant laquelle Dieu fait son éducation à l'aide de la Loi et des événements historiques [1]. Son rapport avec Dieu est donc réglé par le régime de l'alliance sinaïtique. Cependant les promesses prophétiques attestent déjà que ce régime est ordonné à un ordre futur qui le dépassera de toutes manières. La situation respective des deux Testaments se trouve ainsi, dans une certaine mesure, définie par avance. Ce qui est moins clair, c'est la nature de l'ordre futur. Pour parler de lui, les promesses reprennent en effet tous les éléments essentiels de l'expérience d'Israël (événements et institutions); elles les transposent aux « derniers temps » en y introduisant une perfection sans ombre. Elles inaugurent par là cette interprétation figurative du passé dont le Nouveau Testament achèvera de préciser les lignes maîtresses [2]. Ce point a d'importantes conséquences. Il fait des prophéties un lien vital entre les deux Testaments : enracinées dans l'expérience de l'Ancien, c'est pourtant le Nouveau qu'elles visent directement; l'expérience d'Israël se mue ainsi chez elle en théologie du mystère du Salut. Toutefois, leur langage tissé de figures demeure nécessai-

A. G. HEBERT, *The Throne of David, A Study of the Fulfilment of the O.T. in Jesus-Christ and His Church*, Londres, 1941 (tr. fr. *Le trône de David*, Paris, 1950). — H. H. WOLF, *Die Einheit des Bundes, Das Verhältnis von Altem und Neuem Testament bei Calvin*[2], Neukirchen, 1958. — J. SCHILDENBERGER, *Verheissung und Erfüllung*, Bi, 1943, p. 107-124 et 205-230. — R. BULTMANN, *Weissagung und Erfüllung*, dans *Glauben und Verstehen*, t. 2, 1952, p. 162-186. — F. BAUMGÄRTEL, *Verheissung, Zur Frage des evangelischen Verständnisses des A.T.s*, Gütersloh, 1952. — W. ZIMMERLI, *Verheissung und Erfüllung*, EvTh, 1952/53, p. 34-59. — G. VON RAD, *Verheissung*, Ev Th, 1952/53, p. 17-34. — H. DIEM, *Jesus, der Christus des A.T.s*, EvTh, 1954/55, p. 437-448. — G. FOHRER, *Messiasfrage und Bibelverständnis*, Tübingen, 1957. — H. GROSS, *Zum Problem Verheissung und Erfüllung*, BZ, 1959, p. 3-18. — G. VON RAD, *Theol. des A.T.s*, t. 2, p. 370-401. — W. EICHRODT, *Theol. des A.T.s*, t. 1, p. 342-349. — D'autres études figurent dans le recueil de C. WESTERMANN, *Probleme alttestamentlicher Hermeneutik*, Munich, 1960 (cf. la bibliographie des dix dernières années, p. 363-366). Voir aussi les études sur le problème des prophéties signalées p. 87, note 2.

[1] *Supra*, p. 246 s., 322 ss.

[2] Dans son étude sur l'exégèse médiévale, le P. de Lubac signale que le fait n'avait pas échappé aux anciens commentateurs chrétiens : « Ils avaient bien saisi l'un des procédés essentiels des prophètes : « Propheticae scientiae est pro gerendis gesta memorare » (Saint Hilaire). Ils avaient également su reconnaître l'allégorisation de l'histoire antérieure, dont le « mystère » se trouvait en partie révélé dès avant le Christ... Les prophètes ont donc déjà « dégrossi », si l'on peut dire, le cœur des hommes de leur temps, pour leur faire entrevoir quelque chose de ce que préfigurait la plus ancienne histoire d'Israël. Cela eut lieu, d'après saint Augustin encore, « ut non solum apostolica auctoritate figuras nostras illos fuisse credamus, sed nec ab ipsis prophetis hoc praetermissum esse, ut etiam eorum eloquio pandente, videntes atque gaudentes, certi ac securi, de thesauro Dei et nova et vetera concorditer sibimet cohaerentia proferamus » (*In Ps.* 113, 4) » (*Exégèse médiévale*, Ire Partie, p. 314). Cf. le texte d'Augustin, PL, 37, 1478, = CCL, 40, 1637.

rement ambigu. Tout en étant capable de nourrir provisoirement l'espérance humaine, elles laissent dans l'incertain bien des aspects essentiels de l'*eschaton*.

1. Les ambiguïtés du langage prophétique

a) Eschatologie terrestre ou eschatologie méta-historique? — Une première ambiguïté concerne le plan où se situe l'objet des promesses, le Salut. Tantôt les textes le décrivent comme la conclusion *terrestre* de l'histoire d'Israël avec laquelle il fait corps; c'est surtout le cas dans les textes pré-exiliens ou exiliens où l'eschatologie s'imbrique dans des perspectives de restauration nationale. Tantôt le Salut fait passer le peuple de Dieu du monde actuel à un autre monde, paradisiaque ou supra-terrestre, en tout cas *méta-historique;* c'est surtout le cas dans les textes post-exiliens qui évoluent vers l'apocalyptique, dans les apocalypses proprement dites et dans les passages sapientiaux qui ont des affinités avec elles (Sg 2—6).

Il faut cependant se garder ici d'une représentation rectiligne du développement doctrinal. D'une part, le thème du paradis retrouvé, dont l'imagerie suggère nettement la transcendance des derniers temps, s'affirme dès le VIIIe siècle chez Osée et Isaïe. Inversement, bien des textes tardifs accordent une place importante aux aspects les plus matériels des anciennes promesses, comme le règne terrestre du Messie davidique (Zac 9, 9-10), la restauration terrestre d'Israël (Sir 36, 1-17) et la gloire terrestre de Jérusalem (Tob 13; Bar 4, 5—5, 9). En marge des Écritures inspirées, on observe la même dualité de perspectives : à côté de l'eschatologie transcendante de certaines apocalypses (1 Hénoch; cf. Jub 23, 31), le messianisme des Psaumes de Salomon demeure à un niveau temporel, voire nationaliste, malgré le sens religieux très réel de l'auteur (Ps. Salomon 17; cf. Or. Sibyl 3, 47-50). Certains textes de Qumrân sont pareillement orientés vers l'eschatologie transcendante (dont on discute d'ailleurs la nature exacte : immortalité de l'âme ou résurrection?) [1]; mais en d'autres, le messianisme terrestre garde ses droits, et la guerre eschatologique occupe même une place prépondérante dans un des rouleaux de la secte (1 Q M) [2]. Il apparaît ainsi que, jusqu'à l'époque du Nouveau Testament, l'espérance fondée sur les promesses prophétiques reste grevée d'équivoques, que la lettre des textes inspirés ne suffit pas à dissiper.

[1] Cf. F. NÖTSCHER, *Zur theologischen Terminologie der Qumran-Texte*, Bonn, 1956, p. 149-158 (avec la critique de E. VOGT, Bi, 1957, p. 464 ss.). Cf. l'article de K. Schubert cité à la page 346, note 1. — J. VAN DER PLOEG, *The Belief in Immortality in the Wrightings of Qumran*, dans *Bibliotheca Orientalis*, 1961, p. 118-124.

[2] J. CARMIGNAC, *La Règle de la Guerre des Fils de lumière contre les Fils de ténèbres*, Paris, 1958. — J. VAN DER PLOEG, *Le Rouleau de la Guerre*, Leiden, 1959. — A. DUPONT-SOMMER, *Les écrits esséniens découverts près de la mer Morte*, Paris, 1959, p. 179-211.

b) Réalisation progressive ou réalisation soudaine? — Même ambiguïté en ce qui concerne le passage de l'histoire présente à l'*eschaton*. A s'en tenir aux textes qui présentent une eschatologie terrestre, on imagine une réalisation progressive des promesses divines : pour qu'adviennent la crise finale, le combat eschatologique, le règne du Messie, le rassemblement des dispersés, l'extension universelle de l'empire israélite, la transformation de la terre sainte, etc..., il faudra évidemment du temps. Au-delà même de la restauration finale, ne doit-on pas envisager encore une permanence durable, indéfinie, de l'ordre nouveau? N'est-ce pas sous ce jour que l'expérience passée invite à se représenter le Règne de Dieu sur tous les peuples convertis? Mais à cette façon de voir, les apocalypses en substituent une autre, profondément différente. Là, toute l'attention se concentre sur la crise finale : Dieu la dénouera au temps marqué, par une intervention soudaine, toute-puissante et capable de résultats définitifs. Après ce Jugement commencera pour l'humanité un nouvel âge; la résurrection des justes étant advenue, le Règne de Dieu introduira le peuple nouveau dans un monde transfiguré, situé au-delà du temps. Apparemment, cet éclatement subit a peu de chose à voir avec la réalisation progressive que dépeignent certaines prophéties. Comment donc accorder entre elles des présentations si diverses?

c) Médiateur glorieux ou médiateur souffrant [1]*?* — Enfin l'ambiguïté plane également sur la figure du médiateur de salut. Certains textes orientent la pensée vers une médiation royale, analogue à celle qu'Israël a connu aux meilleurs périodes du passé. Le Messie qu'ils décrivent est un souverain temporel à qui rien ne manquera de la gloire impériale, même si par ailleurs on insiste sur sa possession de l'Esprit divin (Is 11, 2 ss.) ou sur son humilité devant Dieu (Zac 9, 9). Ceux qui placent à côté de lui un Messie sacerdotal, auquel ils le subordonnent, ne transcendent pas davantage le niveau de l'histoire terrestre. Mais la prophétie du Serviteur se situe d'emblée dans une perspective bien différente : le médiateur de salut qu'elle présente relève plutôt du milieu prophétique, et c'est en tout cas un juste souffrant, dont les traits royaux ont disparu et dont le sacrifice conditionne la réussite et la gloire finale. Quant à la tradition apocalyptique, elle connaît un mystérieux Fils d'Homme qui, malgré ses rapports étroits avec le « peuple des saints du Très-Haut » persécuté pour la foi, appartient à un tout autre monde que celui de l'histoire présente [2]. Quel rapport exact faut-il imaginer entre ces personnages? Quand le Salut viendra, l'envoyé de Dieu prendra-t-il l'apparence du Messie royal, du Messie sacerdotal, du Serviteur souffrant,

[1] *Supra*, p. 374-383.

[2] Rappelons que si, originairement (en Dn 7) le Fils d'Homme était le symbole du Règne (ou du Royaume) de Dieu, il a été interprété individuellement par la tradition ultérieure (Paraboles d'Hénoch).

ou du Fils d'Homme sur les nuées du ciel? Le Judaïsme contemporain des origines chrétiennes s'efforce de coordonner ces traditions diverses sur la base de fragiles compromis, qui laissent place à bien des interprétations dissonantes. Comment en serait-il autrement, quand les textes de base s'accordent apparemment si peu entre eux?

2. L'équivoque fondamentale : quel est l'objet des promesses?

a) Rédemption temporelle ou rédemption spirituelle? — Toutes ces ambiguïtés convergent vers une équivoque fondamentale : quel est l'objet exact des promesses prophétiques? Ce Salut dont elles annoncent la venue, quel en est l'élément le plus important, qui donne à tous les autres leur sens et leur raison d'être? D'un côté, il semble que ce soit la rédemption *temporelle* d'Israël, délivré de son oppression séculaire et rétabli dans son état ancien, de telle sorte que toutes les nations participent à ses privilèges et jouissent avec lui des biens terrestres promis lors de la première alliance. Mais d'un autre côté, il semble aussi que ce soit la rédemption *spirituelle* de tous les hommes, telle que la laissent entrevoir quelques pages lumineuses, non les plus longues, mais les plus pures [1]. De part et d'autre, on peut bien envisager le même accès des hommes au bonheur du Paradis retrouvé, la même transfiguration de la terre; le Salut ainsi décrit ne rend pas du tout le même son dans les deux cas. D'un côté, c'est le simple prolongement de la prospérité terrestre qui constitue, en quelque sorte, la fin ultime du dessein de Dieu ici-bas? De l'autre, cette prospérité n'est que la conséquence d'un ordre spirituel rétabli, auquel Dieu tient avant tout. On peut ainsi se demander si le but de l'histoire sainte est la réalisation d'un empire israélite universel, où les hommes trouveront le bonheur dans le culte du vrai Dieu, ou bien le Règne transcendant de Dieu sur les cœurs convertis, dont le bonheur humain sera le fruit et la redondance.

Question redoutable! Les textes prophétiques la laissent en suspens si l'on accorde le même prix à toutes leurs pages, car ils charroient des matériaux de tous les âges et de tous les niveaux. Pris à la lettre, ils peuvent aussi bien susciter les aspirations religieuses et morales les plus hautes, que nourrir les rêves nationalistes les plus exaltés. Ils peuvent inviter à la purification du cœur, comme à la volonté de puissance. De fait, les divers courants juifs contemporains du Nouveau Testament, des piétistes aux zélotes, y ont trouvé la justification d'attitudes spirituelles fort différentes, pour ne pas dire opposées. Comment trancher, puisque tous ces éléments se côtoient dans des promesses divines également inspirées? Comme écrit Pascal : « Dans ces promesses-là, chacun trouve ce qu'il a dans le cœur,

[1] *Supra*, p. 354 ss.

les biens temporels ou les biens spirituels, Dieu ou les créatures... » [1] La remarque nous introduit au cœur du problème. Si les promesses renferment de telles équivoques, cela tient en effet à la nature même du langage figuratif qui, pour une large part, les exprime.

b) L'objet des promesses voilé sous les figures. — En concluant notre étude de l'Ancien Testament comme Loi et comme histoire, nous remarquions que, par une disposition de la pédagogie divine, le mystère du Christ a été vécu et connu par les hommes sous le voile des institutions et des événements figuratifs, avant de se manifester en clair dans un événement d'histoire [2]. Nous constatons maintenant que, de la même manière, les promesses prophétiques recourent aussi au langage figuratif pour se mettre à la portée d'Israël. Au moment où Dieu commença l'éducation de son peuple, certaines notions religieuses lui étaient directement accessibles, — ainsi le Règne de Dieu, ou son service cultuel, ou l'idée générale d'une rétribution divine. Mais il n'en allait pas de même pour la conception supra-temporelle de la rétribution, ni pour la fin dernière du dessein de salut, telle qu'elle s'est concrètement réalisée dans le mystère du Christ. Aussi bien, avant de se découvrir comme une réalité méta-historique, insérée pour un temps au cœur de l'histoire jusqu'à ce que « la figure de ce monde passe » à son tour, *ce mystère fut évoqué par les prophètes sous le voile des choses sensibles qui servaient jusque là de support à l'expérience de foi.* Le conditionnement historique de la vie de foi au temps de la première alliance se reporta ainsi sur le langage des prophéties. Au-delà des expressions matérielles dont celles-ci sont tissées, il importe donc de découvrir toujours leur visée profonde; car, comme le répète à satiété saint Augustin : « les biens temporels qu'on semble nous proposer là signifient secrètement une récompense spirituelle » [3]; « ces choses terrestres nous sont promises, mais elles ont valeur de figures » [4]. Voilà pourquoi l'on peut parler d'un

[1] PASCAL, *Pensées*, éd. J. CHEVALIER, n° 563.

[2] *Supra*, p. 242-247 et 321-325.

[3] « Ibi videntur temporalia proponi, quibus spirituale praemium occulte significetur » (*Quaest. in Hept.*, 4, 33; PL, 34, 732-733).

[4] « Haec terrena promissa sunt, sed tamen figurata » (*In Ps. 34*, Serm 1, 7; PL, 36, 327). Ce thème est cher à saint Augustin. Aux objections du manichéen Faustus contre l'Ancien Testament, il répond : « Temporalium quidem rerum promissiones Testamento Veteri contineri, et ideo Vetus Testamentum appellari, nemo nostrum ambigit; et quod aeternae vitae promissio regnumque coelorum ad Novum pertinet Testamentum. Sed in illis temporalibus figuras fuisse futurorum, quae implerentur in nobis, in quos finis saeculorum obvenit, non suspicio mea, sed apostolicus intellectus est (cf. 1 Cor 10, 6. 11). Non ergo Vetus Testamentum ad consequendas illas promissiones, sed ad intelligendas in eis Novi Testamenti praenuntiationes accipimus : Veteri quippe testificato, fidem Novo conciliat... Non itaque spes nostra in temporalium rerum promissione defixa est; quandoquidem nec ipsos illius temporis sanctos et spirituales viros, Patriarchas et Prophetas, his terrenis rebus

sens *spirituel* caché sous la *lettre* des prophéties [1]. Il se découvre en clair dans les rares endroits où l'économie du Nouveau Testament est annoncée en ce qu'elle a de spécifique; ailleurs, pour accéder jusqu'à lui, il faut dépasser le voile des figures.

Pascal a fort bien senti cela : « (Les prophètes) avaient à entretenir un peuple charnel, et à le rendre dépositaire du Testament spirituel; il fallait que, pour donner foi au Messie, il y eût des prophéties précédentes, et qu'elles fussent portées par des gens non suspects, et d'une diligence et fidélité et d'un zèle extraordinaire. Pour faire réussir cela, Dieu a choisi ce peuple charnel, auquel il a mis en dépôt les prophéties qui prédissent le Messie comme libérateur et dispensateur des biens charnels que ce peuple aimait... C'est pour cela que les prophéties ont un sens caché, le spirituel, dont ce peuple était ennemi, sous le charnel, dont il était ami. Si le sens spirituel eût été découvert, ils n'étaient pas capables de l'aimer... Voilà pourquoi il était bon que le sens spirituel fût couvert; mais, d'un autre côté, si ce sens eût été tellement caché qu'il n'eût point du tout paru, il n'eût pu servir de preuve au Messie. Qu'a-t-il donc été fait ? Il a été couvert sous le temporel en la foule des passages, et a été découvert si clairement en quelques-uns... qu'il fallut un aveuglement pareil à celui que la chair jette dans l'esprit quand il lui est assujetti, pour ne pas le reconnaître. Voilà quelle a été la conduite de Dieu. Ce sens est couvert d'un autre en une infinité d'endroits, et découvert en quelques-uns, rarement, mais en telle sorte néanmoins que les lieux où il est caché sont équivoques et peuvent convenir aux deux; au lieu que les lieux où il est découvert sont univoques, et ne peuvent convenir qu'au sens spirituel. [2] »

La rhétorique pascalienne accentue ici l'aveuglement des Juifs « charnels »; aussi fait-elle, du langage figuratif employé dans les prophéties,

fuisse deditos credimus : intelligebant enim, revelante sibi Spiritu Dei, quid tempori illi congrueret, et quibus modis Deus per illas omnes res gestas et dictas, futura figuranda et praenuntianda decerneret; magisque desiderium eorum de Novo Testamento erat; sed praesens fruitio corporalis, ad significanda nova ventura, pollicitationibus veteribus praebebatur. Ita illorum hominum non tantum lingua, sed et vita prophetica fuit. Carnalis autem populus, promissis vitae praesentis inhaerebat. De quo tamen etiam populo nihilominus significabantur futura » (*Contra Faustum*, 4, 2; PL, 42, 217-219). Cf. encore *Cité de Dieu*, 10, *25*; *Sermon 4, De Esau et Jacob*, PL, 34, 33-52 (l'A.T. est la promesse en figures, que représente Esaü; le N.T. est la promesse entendue spirituellement, que représente Jacob) traduit en partie dans H. Urs von Balthasar, *Le visage de l'Église*, p. 67-75; cf. Thomassin, *De adventu Christi*, 8, 9-17 (textes patristiques et médiévaux relatifs au sujet).

[1] La distinction paulinienne de la *lettre* et de l'*esprit* visait primitivement la Loi de l'Ancien Testament. Son transfert dans le problème des prophéties n'en est pas moins légitime.

[2] Pascal, *Pensées*, éd. J. Chevalier, n° 574. On en rapprochera Malebranche, *Conversations chrétiennes*, 6e entretien (éd. Bridet, p. 223-228).

une manière de dérobade par où Dieu cache volontairement sa pensée à un peuple indigne de la connaître. Pareillement, l'objectif apologétique des *Pensées* réduit par trop les prophéties à leur seule fonction de preuves du Christ. Mais ce que Pascal souligne avec justesse, c'est le rôle joué par les figures dans une éducation pleine de condescendance. Le but du dessein de salut n'appartenait certes pas à l'ordre temporel où se situait l'expérience historique d'Israël; mais comment Dieu aurait-il pu découvrir d'emblée à son peuple l'*ordre de la charité*, que le Christ devait seul révéler en plénitude? « Dieu n'ayant pas voulu découvrir ces choses à son peuple, qui en était indigne, et ayant voulu néanmoins les prédire afin qu'elles fussent crues, il... les a quelquefois exposées clairement, mais abondamment en figures, afin que ceux qui aimaient les choses figurantes s'y arrêtassent, et que ceux qui aimaient les figurées les y vissent. Tout ce qui ne va point à la charité est figure. L'unique objet de l'Écriture est la charité. Tout ce qui ne va point à l'unique but en est donc la figure. Car, puisqu'il n'y a qu'un but, tout ce qui n'y va point en mots propres est figure. [1] »

3. Dépassement des figures

a) Bases critiques du discernement. — Le principal problème que posent les prophéties est donc celui du discernement à faire entre ce qui doit être pris au pied de la lettre et ce qui doit être entendu figurativement. Par lui-même, l'Ancien Testament ne fournit aucun principe général qui permette de reconnaître à coup sûr ce qui est réalité et ce qui est figure. Néanmoins nos analyses précédentes autorisent certaines conclusions, qui peuvent mettre sur la voie d'une telle distinction. Dans les promesses prophétiques s'entremêlent en effet deux sortes d'éléments, de provenances et de qualités bien différentes.

Les premiers relèvent d'une expérience humaine très générale qui a pour centre l'expérience des rapports avec Dieu. Expérience de la condition humaine, pécheresse, souffrante, vouée à la mort : les prophéties annoncent que l'homme en sera finalement délivré; les chants du Serviteur lui confèrent même une place essentielle dans le processus de la délivrance, puisqu'ils attribuent l'expiation des péchés humains à la souffrance imméritée du Juste. Expérience de la vie avec Dieu, source de joie pour le fidèle : chez le Serviteur, qui accepte sa condition souffrante pour le salut des hommes, cette expérience persiste lors même que toute joie terrestre s'efface; par la suite, dans la tradition apocalyptique, la joie promise est transférée dans le « monde à venir », et la souffrance devient une condition pour accéder à la gloire supra-terrestre. De telles données éveillent un écho chez n'importe

[1] PASCAL, *op. cit.*, n° 583. Sur la distinction de l'ordre des corps, l'ordre des esprits et l'ordre de la charité, cf. n° 829.

quel homme. Or les textes qui les mettent en exergue n'ont qu'un rapport accidentel avec l'histoire *politique* d'Israël; au-delà de ses conjonctures mouvantes, c'est au drame *spirituel* permanent de l'humanité qu'ils touchent directement, au mystère de péché, de souffrance et de salut qui constitue l'étoffe de son destin. Mais par ailleurs, les promesses prophétiques renferment aussi d'autres éléments, qui sont entièrement conditionnés par l'expérience particulière d'Israël comme nation de ce monde. Ceux-là font écho aux événements de son histoire et à ses institutions temporelles, comme il advient dans les évocations eschatologiques qui décrivent l'avenir sur le modèle du passé national.

Il n'est pas douteux que les éléments de la première catégorie constituent le cœur des promesses prophétiques. Ils s'attachent en effet à ce qu'il y a de plus central dans le problème du salut. Si, dans les textes, les autres éléments ne peuvent en être pratiquement disjoints, c'est parce qu'il n'existe pas chez l'homme d'expérience spirituelle à l'état pur, qui ne soit colorée par les particularités d'un temps et d'un pays. Par une disposition providentielle qui relève de la divine pédagogie, l'histoire d'Israël colore donc l'expérience spirituelle du peuple de Dieu; mais celle-ci, enracinée dans l'expérience commune de tout le genre humain, comporte un élément qui est d'un ordre supérieur à l'histoire : une participation anticipée au mystère du salut dans le Christ. Ainsi il y a lieu de mettre à part, dans les promesses prophétiques, les textes qui sont en contact plus direct avec cette expérience spirituelle et d'y voir une esquisse *réaliste* du mystère à venir, tandis que les textes qui s'inspirent de l'histoire temporelle n'en sauraient être que des représentations *figurées* [1].

b) L'intelligence spirituelle des promesses. — Malgré tout, ce discernement entre l'essentiel et l'accessoire ne peut être opéré complètement par voie de critique et d'analyse. Si, dès l'Ancien Testament, on le voit s'esquisser chez certains hommes — prophètes, sages ou psalmistes - qui atteignent comme d'instinct la véritable échelle des valeurs, ce n'est pas en vertu d'une perspicacité humaine supérieure à la moyenne; c'est une vie théologale illuminée par la grâce divine qui leur donne cette intelligence spirituelle

[1] Cf. encore PASCAL, *Pensées*, n° 570 : « Il y en a qui voient bien qu'il n'y a pas d'autre ennemi de l'homme que la concupiscence, qui le détourne de Dieu... ; ni d'autre bien que Dieu, et non pas une terre grasse. Ceux qui croient que le bien de l'homme est en la chair, et le mal en ce qui le détourne des plaisirs des sens, qu'il s'en soûle et qu'il y meure. Mais ceux qui cherchent Dieu de tout leur cœur, qui n'ont de déplaisir que d'être privé de sa vue, qui n'ont de désir que pour le posséder, et d'ennemis que ceux qui les en détournent, qui s'affligent de se voir environnés et dominés de tels ennemis, qu'ils se consolent, je leur annonce une heureuse nouvelle : il y a un libérateur pour eux; je le leur ferai voir. Je leur montrerai qu'il y a un Dieu pour eux; je ne le ferai pas voir aux autres. » La lecture de saint Augustin est sensible derrière tous ces textes de Pascal.

des promesses. Saint Augustin, ici encore, touche au fond du problème avec sa pénétration habituelle : « Si vous demandez comment la Loi peut être appelée *Ancien* Testament et se rattacher à la charité [1], alors que la charité renouvelle l'homme et appartient à l'homme *nouveau*, voici quelle en est la raison. On parle ici d'Ancien Testament parce que la promesse faite est terrestre, et c'est un royaume terrestre que le Seigneur assure à ceux qui le servent. Mais il y eut aussi alors des amants de Dieu capables de l'aimer gratuitement et de purifier leur cœur en soupirant chastement vers lui ; ceux-là, *écartant le voile des anciennes promesses, parvinrent jusqu'à la réalité préfigurée du Nouveau Testament à venir ;* ils comprirent que *tout ce qui, dans l'Ancien Testament, fut prescrit ou promis selon le vieil homme, était une figure du Nouveau Testament*, que le Seigneur devait accomplir aux derniers temps. Aussi bien l'apôtre dit-il clairement : Tout cela leur advenait en figures, et ce fut écrit en vue de nous, qui vivons à la fin des temps. *C'est donc le Nouveau Testament qui était annoncé de façon cachée, qui était annoncé sous ces antiques figures.* Mais quand vint le temps du Nouveau Testament, on se mit à le prêcher ouvertement, à expliquer les figures, et *à montrer comment il fallait entendre une réalité nouvelle là où une réalité ancienne était promise.* Ainsi donc Moïse, l'annonciateur de l'Ancien Testament, tout en annonçant l'Ancien comprenait le Nouveau. Les apôtres, au contraire, était à la fois les annonciateurs et les ministres du Nouveau. Non que fût absent au temps de Moïse ce qui devait être manifesté ensuite par les apôtres. La charité était ici comme là : là plus cachée, et la crainte plus visible ; ici plus manifeste, et la crainte moins grande. Car plus la charité grandit, plus la crainte diminue... [2] »

Ainsi dans les prophéties la réalité spirituelle du Nouveau Testament tantôt se découvre à demi et tantôt se voile sous les figures. Seule peut l'apercevoir la foi lumineuse des saints : vivant déjà dans l'*ordre de la charité*, ils sont spontanément orientés vers lui. Pour le lecteur moderne de l'Écriture, le problème se pose en termes tout semblables : il n'y a pas d'interprétation authentique des prophéties qui ne fasse appel à ce même discernement spirituel, dont la source n'appartient pas à l'*ordre des esprits* (pour reprendre l'expression pascalienne). Quand des apologistes trop pressés s'appliquent à donner à l'argument des prophéties une forme quasi mathématique, mettant en tableaux synoptiques les textes d'Écriture et les détails de la vie de Jésus qui sont censés les accomplir, afin d'aboutir à une conclusion

[1] Au début du sermon, Augustin a rappelé que toute la Loi est suspendue au précepte de la charité. D'où la question ici posée.

[2] *Sermon Mai*, 14 ; reproduit dans G. MORIN, *Sancti Augustini sermones post Maurinos reperti*, t. I, Rome, 1930, p. 293. Cité dans une autre traduction par H. URS VON BALTHASAR, *op. cit.*, p. 62-63.

contraignante pour la raison [1], ils montrent seulement que cet aspect de la question — le plus important! — leur a échappé. « Dans ces promesses-là, chacun trouve ce qu'il a dans le cœur... [2] » On n'y trouve le mystère du Christ rédempteur que si l'on a le cœur ouvert à sa grâce et à son amour. Pour un grand nombre d'hommes, les prophéties restent voilées; non en raison des obscurités intellectuelles qu'elles recèlent, mais à cause du voile que les hommes eux-mêmes conservent sur leur cœur. Le drame décelé par saint Paul dans le Judaïsme de son temps (cf. 2 Cor 3, 12—4, 6) conserve une perpétuelle actualité [3].

II. L'ACCOMPLISSEMENT DES PROMESSES

L'ambiguïté des promesses prophétiques tenait en grande partie aux figures qui les revêtaient. Si Jésus dissipe cette ambiguïté, c'est parce qu'en accomplissant les promesses divines, il écarte le voile des figures et nous découvre ainsi le chiffre [4], comme dit Pascal: « les prophéties étaient équivoques, elles ne le sont plus. [5] »

1. L'accomplissement dans un fait d'histoire

Avec le Christ, le Salut promis entre en effet dans le champ de l'expérience humaine. Il n'est plus une réalité *future* évoquée symboliquement à partir de réalités *passées*, ni une réalité *transcendante* évoquée symboliquement à partir de réalités *sensibles*. Il est un fait d'histoire. Du même coup, le sens de l'histoire d'Israël, qui était tendue vers ce fait, achève de se révéler, la pédagogie divine ayant atteint son terme, et la portée exacte des promesses faites à Israël apparaît avec évidence.

Il importe cependant d'entendre correctement ce fait eschatologique en fonction duquel tout l'Ancien Testament prend un sens. En effet, l'événement du Salut ne se limite pas à la vie terrestre de Jésus. Celle-ci ne fait que l'inaugurer; ensuite, à partir d'elle, l'*eschaton* annoncé par les prophètes s'étale dans le temps jusqu'à la consommation des siècles. On peut y distinguer trois étapes : l'avènement du Christ dans la chair, son avènement

[1] *Supra*, p. 71, 79. P. GRELOT, *L'argument des prophéties en apologétique*, BCE, 1961, p. 369 ss.

[2] PASCAL, *Pensées*, n° 563.

[3] « Le voile qui est sur ces livres pour les Juifs y est aussi pour les mauvais chrétiens, et pour tous ceux qui ne se haïssent pas eux-mêmes. Mais qu'on est bien disposé à les entendre et à connaître Jésus-Christ quand on se hait véritablement soi-même! » (PASCAL, *Pensées*, n° 564).

[4] *Ibid.*, n° 566.

[5] *Ibid.*, n° 621.

permanent dans l'Église, son avènement final dans la gloire [1]. *Or c'est tout cet ensemble qui constitue l'accomplissement des prophéties.* D'une étape à l'autre, on retrouve la même *réalité* profonde, traduite par des *signes* différents : gestes du Christ en sa vie terrestre (enseignement, miracles, mort...), gestes sacramentels de l'économie ecclésiale (de l'annonce de la Parole aux rites porteurs de grâce), manifestation finale du Royaume, qui est un secret de Dieu et ne peut encore être évoquée qu'en symboles. Entre ces trois sortes de signes, il n'y a d'ailleurs aucune hétérogénéité : des correspondances profondes rattachent les signes sacramentels aux gestes de Jésus et en font les obscures annonces de la consommation finale : « chaque fois que vous *mangez ce pain et buvez cette coupe*, vous annoncez la *mort du Seigneur* jusqu'à ce qu'*il vienne* » (1 Cor 11, 26). Voilà, dans sa complexité, l'Événement du Salut annoncé dans les Écritures [2].

Or, par rapport aux Écritures qu'il accomplit, cet Événement possède un caractère de nouveauté qu'on ne saurait trop souligner. Pour définir la situation respective du Christ et des prophéties, il ne suffirait pas de dire : l'Ancien Testament nous dit *ce qu'est* le Christ, le Nouveau nous dit *qui il est* [3]. D'emblée, l'accomplissement dépasse le niveau le plus élevé des promesses. L'ordre de grâce que le Christ introduit dans l'histoire humaine constitue quelque chose d'inouï, d'imprévu, de totalement original : l'incarnation du Fils de Dieu, principe de divinisation pour les hommes rachetés, était impensable avant qu'elle se réalisât dans les faits. L'événement du Salut renferme donc en lui-même une révélation qu'aucune Écriture antécédente ne laissait même pressentir [4]. Mais une fois advenu, il projette sur les Écritures une lumière rétrospective qui permet d'y voir enfin clair.

2. L'interprétation des promesses prophétiques

Parmi les éléments divers qui formaient la texture des promesses prophétiques, on distingue maintenant clairement lesquels se rapportent au Christ, médiateur de salut, et lesquels visent le peuple sauvé, qui est son Église et son Corps; lesquels se rapportent à son avènement dans

[1] *Supra*, p. 352.

[2] Ces divers niveaux du mystère du Christ sont reconnus par les théologiens du moyen âge, qui y adaptent leur théorie des sens de l'Écriture, cf. H. DE LUBAC, *Exégèse médiévale*, Ire Partie, p. 498-511.

[3] « Quand le Nouveau Testament annonce que Jésus est le Christ, il nous oriente vers l'Ancien; il nous dit : Allez y chercher ce que signifie le terme *Christ* » (W. VISCHER, *La Loi ou les cinq livres de Moïse*, Neuchâtel-Paris, 1949, p. 41). Cela est vrai, mais exprimé de façon ambiguë; car ce que l'Ancien Testament nous dit sur le sens du terme *Christ* est bien au-dessous de la réalité manifestée en Jésus (cf. *supra*, p. 301, note 3).

[4] H. DE LUBAC, *Exégèse médiévale*, Ire Partie, p. 305-328. Nous reviendrons plus loin sur cette *mutation* des Écritures (cf. p. 403).

l'humilité de la chair, lesquels à sa seigneurie dans l'Église, lesquels à son retour en gloire. Et si certains de ces éléments ne reçoivent de leur accomplissement qu'un surcroît de précision sans avoir à changer de plan, d'autres apparaissent maintenant comme des traductions figuratives, dont la *lettre* est dépassée par la réalité qu'elle visait à mots couverts.

a) Le Christ médiateur de salut. — Les prophéties donnaient au médiateur de salut des visages divers. Or, en ce qui concerne son premier avènement [1], le Christ opère un choix parmi tous ces visages. Il écarte intentionnellement les images de puissance temporelle empruntées à l'ancienne expérience de la nation israélite. S'il ne refuse pas le titre de *Fils de David* (Mat 9, 27; 12, 23; 15, 22; 20, 30 s.; 21, 9. 15), si même il fait son entrée à Jérusalem dans l'appareil du *Messie humble* de Zac 9, 9-10 (Mat 21, 1-11), il se dérobe quand certains enthousiastes veulent lui conférer une royauté de ce monde-ci (Jn 6, 15) : sa royauté est d'un autre ordre, plus mystérieux (Jn 18, 33-37). Pour lui, ce qu'il entend réaliser à la lettre, c'est le portrait du Serviteur de Yahveh, ainsi que les évangélistes l'ont justement reconnu : comme le Serviteur il enseigne (Mat 12, 17-21; Is 42, 1-4) [2]; comme lui il est rebuté et mis au rang des malfaiteurs (Lc 22, 37; Is 53, 12); comme lui il offre sa mort en sacrifice expiatoire et en rançon (Mc 11, 45; Is 53, 10); son sang est répandu pour la multitude en rémission des péchés (Mat 26, 28; Is 53, 11-12), et par là il devient médiateur d'alliance (Mat 26, 28; Is 42, 6). Originairement, nous l'avons dit, le portrait du Serviteur devait viser le Reste idéal d'Israël, artisan du Salut eschatologique. Mais Jésus sait que finalement, de tout Israël et de tout le genre humain, lui seul subsiste devant Dieu comme le *Juste* qui peut s'offrir pour ses frères coupables. Il est le Serviteur parce qu'il est aussi le Reste... Ainsi son destin terrestre est inscrit par avance dans les textes : lui, seul juste entre tous, partagera le destin commun de l'humanité pécheresse, jusqu'à la souffrance et la mort.

Mais après l'humiliation de la croix viendra la gloire de la résurrection. Les prophéties qui la présagent appartiennent à deux catégories fort diffé-

[1] « ... Duos dicimus Christi habitus demonstratos totidem adventus ejus praenotasse : unum in humilitate, utique primum, cum tanquam ovis ad victimam deduci habebat et tanquam agnus ante tondentem sine voce, ita non aperiens os, ne aspectu quidem honestus... (cf. Is 53, 2-3)... Quae ignobilitatis argumenta primo adventui competunt sicut sublimitatis secundo, cum fiet jam non lapis offensionis nec petra scandali (Is 8, 14), sed lapis summus angularis (Is 28, 16) post reprobationem assumptus et sublimatus (Ps 118, 22) in consummationem templi, ecclesiae scilicet, et petra sane illa apud Danielem de monte praecisa, quae imaginem saeculariorum regnorum comminuet et conteret. De quo adventu idem prophetes : Et ecce cum nubibus coeli... (cf. Dan 7, 13-14). » (Tertullien, *Adversus Marcionem*, 3, 7, 1-4). Le Christ est ainsi annoncé dans ses deux avènements.

[2] Cf. Is 61, 1-3, qui sert de point de départ à l'annonce de l'Évangile, Lc 4, 17-21. Voir les analyses très complètes de O. Cullmann, *Christologie du Nouveau Testament*, p. 48-73 (« Jésus, le Serviteur de Dieu souffrant »).

rentes. Les unes prennent appui sur l'expérience temporelle d'Israël pour présenter un Messie-Roi [1]. Celles-là, pour s'appliquer à Jésus, ont besoin d'une réinterprétation qui les transfère, du plan temporel, au plan de sa royauté supra-terrestre. C'est ainsi que le Christ, monté au ciel, y « siège à la droite de Dieu » (Mc 16, 19), selon l'expression du Ps 110, 1. Cette royauté qui n'est pas de ce monde fait de lui « le Roi des rois et le Seigneur des seigneurs » (Ap 19, 16), si bien qu'il juge avec justice (Ap 19, 11; Is 11, 4) et régit les nations avec un sceptre de fer (Ap 19, 15; Ps 2, 9). Ainsi les vieux textes dont le langage était conditionné par l'expérience historique d'Israël acquièrent-ils leur signification définitive, maintenant que la mystérieuse réalité du Salut se dégage de sa gangue de figures.

Quant à la manifestation finale de la royauté du Christ dans la gloire du dernier jour, l'image du Fils d'Homme venant sur les nuées (Dan 7) s'offre pour la traduire (Mat 24, 30; 25, 31; 26, 64) [2]. Si l'on se souvient que ce symbole visait originairement le Royaume transcendant réservé par Dieu, dans le monde à venir, au Reste des justes persécuté et souffrant, on n'est pas étonné de voir Jésus établir un lien entre le Fils d'Homme et le Serviteur souffrant, de sorte que le titre même de Fils d'Homme apparaisse avec insistance dans les annonces de la passion (Mat 8, 20; 11, 19; 17, 22; 20, 28), prélude nécessaire de la résurrection glorieuse (Mat 17, 9). L'exaltation finale du Serviteur après tous ses abaissements terrestres (cf. Phil 2, 7-11) ne sera pas un don divin surajouté après coup à sa nature d'homme. Elle lui appartient de droit, parce que dès le début il était « de condition divine » (Phil 2, 6); il était le Fils d'Homme descendu du ciel (Jn 3, 13) et voilant ici-bas sa gloire. Mais quand le Père l'aura de nouveau « glorifié de la gloire qu'il avait avant que fût le monde » (Jn 17, 5), alors il reprendra les traits du Fils d'Homme céleste, constitué juge du dernier jour (Jn 5, 17).

Toutes les annonces bibliques du médiateur futur s'organisent ainsi en synthèse solide, non pas suivant les données d'une logique rationnelle, mais d'après le *fait* du Christ, venu en chair pour mourir sur la croix, présent à son Église dans une gloire secrète, attendu dans sa parousie finale.

b) Le peuple sauvé. — Le mystère du Christ a pour prolongement le mystère de l'humanité rachetée, du peuple sauvé. Sur ce point encore, l'accomplissement dépasse les promesses. En effet le peuple nouveau n'est plus seulement, comme l'Israël ancien, une communauté humaine mise à part en vue d'une fonction sacrée. L'Église du Christ est aussi son épouse

[1] *Ibid.*, p. 97-117 (« Jésus, le Messie »).

[2] *Ibid.*, p. 118-166 (« Jésus, le Fils de l'Homme »).

et son Corps; son mystère est le prolongement historique du mystère de l'incarnation. Or pour elle comme pour Jésus, le mystère du Salut se déploie en deux temps successifs : l'un qui l'insère au plus épais de l'histoire, l'autre qui la fera passer au-delà du temps. Cependant, pour elle comme pour Jésus, l'insertion dans l'histoire ne signifie pas qu'elle appartienne à l'ordre de grandeur temporelle où se tiennent les réalités de ce monde. Si déjà l'Israël ancien y échappait de quelque façon, tout en conservant un support terrestre qui n'en était pas dégagé (la nation israélite), le nouvel Israël se situe d'emblée à un autre niveau. En tant que Corps du Christ, il est méta-historique. En lui, le *monde à venir* est déjà présent. Le salut qu'il apporte aux hommes les introduit dans la *nouvelle création* (Gal 6, 15). Avec le Christ, le peuple de Dieu a donc effectué le passage du domaine figuratif à celui des réalités préfigurées [1]. Il reste vrai pourtant que ces réalités connaîtront deux conditions d'existence successives : l'une imparfaite, sous le voile des signes sacramentels; l'autre parfaite, dans le face à face de la vision béatifique.

Les promesses prophétiques relatives au peuple de l'avenir, à son salut, à ses structures, prennent un sens en fonction de cette révélation finale. Il en est qui s'y adaptent sans aucune transposition figurative : celles qui concernaient son rapport intime avec Dieu; celles qui esquissaient sa destinée terrestre, en prolongement du mystère du Serviteur souffrant; celles qui annonçaient sa gloire et sa béatitude finales, au-delà du monde et du temps (par exemple Dan 12, 1-3 ou les textes eschatologiques de la Sagesse alexandrine). Dans les cas de ce genre, la connaissance du mystère du Christ confère aux textes scripturaires une plénitude de sens qu'on ne pouvait jusque là soupçonner; mais leurs expressions elles-mêmes sont prises à la lettre (par exemple : Heb 8, 6-13 et 10, 15-18 reprenant Jer 31, 31-34). Ailleurs, une transposition figurative est indispensable : la Jérusalem nouvelle [2] qui dès maintenant est notre mère (Gal 4, 26) et qui au terme des siècles se révélera dans sa gloire (Ap 21, 1—22, 5) n'est plus du même ordre que la Jérusalem terrestre dont l'image servait d'appui aux textes prophétiques (cf. Is 54, allégué en Gal 4, 27; Is 60, Ez 40—48, Zac 14, utilisés dans Ap 21, 10—22, 5). En de tels cas, l'intelligence chrétienne de la prophétie impose une interprétation symbolique des détails inspirés de l'expérience temporelle d'Israël. Cela ne veut pas dire que les textes anciens soient vidés de leur contenu réaliste. Mais celui-ci se découvre maintenant suivant ses véritables dimensions, au-delà des symboles qui le traduisaient jusqu'ici. La Réalité émerge des figures.

[1] *Supra*, p. 321.

[2] Cf. VTB, art. *Jérusalem*.

3. La mutation des Écritures

Le principe de l'accomplissement de l'Ancien Testament renferme donc deux aspects indissociables : le mystère du Christ accomplit les promesses et il accomplit les figures, car il était annoncé conjointement de ces deux manières et, dans les prophéties, promesses et figures s'entremêlaient inextricablement. C'est pourquoi les auteurs du Nouveau Testament s'occupent fort peu de savoir si les textes qu'ils appliquent au mystère du Christ pour en définir les divers aspects, sont pris au sens littéral ou font l'objet d'un tranfert figuratif. De toute manière, la réalité qu'ils lisent ainsi dans les Écritures dépasse ce qu'auraient pu y découvrir les premiers lecteurs. Placés dans une lumière nouvelle, les vieux textes acquièrent une portée qui ne leur est certes pas hétérogène, mais qui jusque là n'aurait pu paraître au grand jour. « Jésus n'explique pas tellement l'Ancien Testament qu'il ne le transforme, écrit le P. de Lubac. Ou plutôt, il ne l'explique qu'après l'avoir transformé. Comme elle opère le passage à la nouvelle alliance, sa mort, suivie de sa résurrection, est la transfiguration du livre où l'ancienne était enseignée. [1] » Origène avait depuis longtemps fait la même remarque : « Avant l'avènement du Christ, la Loi et les prophètes n'avaient pas encore l'annonce de ce qui est clairement défini dans l'Évangile, parce que celui qui devait éclairer leurs mystères n'était pas encore venu. Mais lorsque le Sauveur fut venu à nous et qu'il eut donné un corps à l'Évangile, alors, par l'Évangile, il fit que tout fût semblable à l'Évangile. [2] »

[1] H. DE LUBAC, *Histoire et esprit*, p. 277 (cf. *supra*, p. 399).

[2] ORIGÈNE, *In Joh.* 1, 8, cité par H. DE LUBAC, *Histoire et Esprit*, p. 274. On peut rapprocher de ce texte celui de saint Léon, qui vise à la fois l'accomplissement des figures et celui des promesses prophétiques : « Omnia quae secundum Legem, sive in circumcisione, sive in diversitatibus hostiarum, sive in sabbati observantia praecesserunt, Christum testificata, Christi sunt gratiam praelocuta. Et ipse est finis Legis, non evacuando significationem ipsius, sed implendo. Qui licet idem sit auctor veterum qui novorum, *figuratarum tamen promissionum sacramenta mutavit*, quia promissa perfecit, et denuntiationibus cessationem imposuit, quoniam denuntiatus advenit » (Sermon 63, 5; PL, 54, 356).

TROISIÈME PARTIE

CONCLUSION DU TRAITÉ

CHAPITRE VII

L'INTERPRÉTATION CHRÉTIENNE DE L'ANCIEN TESTAMENT

Au cours de ce livre, nous avons étudié l'Ancien Testament sous ses divers aspects. Tout d'abord, d'une façon très générale, nous avons vu sa place dans l'économie du salut (chap. 2) et la façon dont il se relie au mystère du Christ (chap. 3). Puis nous l'avons envisagé successivement comme Loi (chap. 4), comme histoire (chap. 5) et comme promesse du Nouveau Testament (chap. 6). Il nous reste un dernier point à examiner. L'Ancien Testament subsiste entre nos mains sous la forme concrète des livres saints, qui représentent pour nous la Parole de Dieu au même titre que les écrits du Nouveau Testament. Entendons bien ce que veut dire : *l'Ancien Testament est la Parole de Dieu*. Cela ne signifie pas seulement que, par ces livres, Dieu a parlé *jadis* à nos Pères dans la foi; cela signifie qu'actuellement encore, *Dieu nous parle par eux*. Le problème qui se pose à nous est d'entendre correctement cette Parole. En abordant ici la question de l'interprétation chrétienne de l'Ancien Testament, nous débouchons sur l'herméneutique biblique [1]. Mais en fait, tout au long de notre enquête, nous avons constamment mis en œuvre la méthodologie exégétique dont il nous reste à reprendre les éléments dans un exposé raisonné. Nous étudierons d'abord

[1] Voir la bibliographie générale des traités d'herméneutique, *supra*, chap. 1, p. 5, note 1. Le problème de l'interprétation des livres saints, et spécialement de l'Ancien Testament, a été fréquemment discuté dans l'exégèse et la théologie protestantes des vingt dernières années. On trouvera des exposés synthétiques sur le sujet dans : S. MOWINCKEL, *The Old Testament as Word of God, Its Significance for a Living Christian Faith*, Oxford, 1960; S. AMSLER, *L'Ancien Testament dans l'Église, Essai d'herméneutique chrétienne*, Neuchâtel-Paris, 1960; J. D. SMART, *The Interpretation of Scripture*, Philadelphie, 1961; cf. W. VISCHER, *La méthode de l'exégèse biblique*, RTP, 1960, p. 109-123. — Plusieurs articles touchent à la question dans : G. EBELING, *Wort und Glaube*, Tübingen, 1960. Enfin un certain nombre de contributions importantes ont été réunies par C. WESTERMANN, *Probleme alttestamentlicher Hermeneutik*, Theologische Bücherei, 11, Munich, 1960 (avec bibliographie des années 1950-60). Sur la pensée des pères de la Réforme, voir par exemple : J. HEMPEL, *Das reformatorische Evangelium und das Alte Testament* (Luther-Jahrbuch, 1932), dans *Apoxysmata*, Berlin, 1961, p. 230-257; E. GRIN, *L'unité des deux Testaments selon Calvin*, TZ, 1961, p. 175-186. Du côté anglican, on pourra se référer à A. G. HEBERT, *The authority of the Old Testament*, Londres, 1947.

le problème dans sa généralité; puis nous passerons à la question des sens de l'Écriture, qui en constitue la formulation traditionnelle.

§ I. LE PROBLÈME DE L'INTERPRÉTATION CHRÉTIENNE DE L'ANCIEN TESTAMENT

Le problème de l'interprétation des textes bibliques se posait déjà aux Juifs [1]; non par curiosité scientifique, mais sous la pression de nécessités vitales : comment accorder entre eux des textes apparemment contradictoires ? comment tirer des textes une lumière pour la foi et une règle pour la vie ? C'est à ce genre de questions que l'exégèse s'efforçait de répondre. D'une part, la foi fournissait aux interprètes des données générales qui leur suggéraient le genre d'enseignement à chercher dans les textes. D'autre part, ils trouvaient dans la culture de leur temps un certain nombre de procédés pratiques qui leur permettaient de rattacher aux textes les leçons que la foi y faisait découvrir [2]. Cette alliance intime d'éléments de deux sortes — les uns relevant de la foi, les autres d'ordre culturel — se retrouve dans l'exégèse biblique du christianisme primitif. A l'époque du Nouveau Testament, le mystère du Christ, en qui s'accomplissent la Loi, les temps et les promesses divines, est devenu la clef d'interprétation des livres saints [3]. Mais quand il s'agit d'utiliser cette clef pour valoriser chaque texte en particulier, les procédés pratiques de la culture rabbinique (chez saint Paul) ou de la culture alexandrine (dans l'épître aux Hébreux) reparaissent spontanément, encore qu'on y recoure avec une remarquable discrétion [4]. Il en ira de même durant toute l'histoire de l'Église. C'est toujours à la foi que l'exégèse chrétienne demandera ses principes fondamentaux, son orientation générale, et surtout le donné révélé qu'elle doit, d'une façon ou de l'autre, rattacher aux textes bibliques. Mais par sa façon d'aborder

[1] J. BONSIRVEN, *Exégèse juive*, dant art. *Interprétation*, SDB, t. 4, col. 561-569 (avec bibliographie); à compléter par R. BLOCH, art. *Midrash*, SDB, t. 5, col. 1263-1267 (bibliographie). Cf. *supra*, p, 13, note 2.

[2] Il faut distinguer ici deux milieux culturels nettement différenciés : celui des rabbins palestiniens, et celui d'Alexandrie, représenté surtout par Philon. Sur le premier, voir J. BONSIRVEN, *Exégèse rabbinique, exégèse paulinienne*, Paris, 1939 (analyse des procédés et règles d'exégèse). Sur le second : P. HEINISCH, *Der Einfluss Philos auf die älteste christliche Exegese*, Münster, 1908. — E. STEIN, *Die allegorische Exegese des Philo von Alexandria*, Giessen, 1929. — I. HEINEMANN, *Altjüdische Allegoristik*, Berlin, 1936. — J. DANIÉLOU, *Philon d'Alexandrie*, Paris, 1958, p. 119-142. — Excellente étude des procédés haggadiques à l'époque ancienne dans G. VERMES, *Scripture and Tradition in Judaism*, Leiden, 1961.

[3] *Supra*, p. 4-27.

[4] *Supra*, p. 14 s.

les textes, de raisonner à partir d'eux, d'en mettre en évidence la portée chrétienne, elle dépendra constamment d'une problématique humaine qui variera suivant les époques et les milieux culturels. Nous n'avons pas à retracer ici les étapes de cette évolution [1]. Il suffit à notre propos de voir en quelle situation se trouve l'exégèse dans le contexte culturel d'aujourd'hui, pour pouvoir poser correctement le problème qui fait l'objet de nos réflexions [2].

I. SITUATION DE L'EXÉGÈSE

La culture alexandrine, à l'époque de Clément et d'Origène, était caractérisée par une vision symbolique de l'univers qui favorisait l'interprétation allégorique des Écritures [3]. De la même manière, la culture occidentale d'aujourd'hui a pour trait dominant une mentalité scientifique qui exige une lecture critique des livres saints. L'exégèse de l'Ancien Testament n'a pas à bouder des méthodes dont elle peut tirer profit. L'essentiel est d'en faire un bon usage et de les mettre à leur place exacte; autrement dit : d'intégrer la critique, tout en sachant la dépasser.

1. INTÉGRATION DE LA CRITIQUE

La doctrine de l'inspiration des livres saints ne permet pas seulement l'intégration de la critique à l'exégèse; elle la requiert [4]. Qu'est-ce en effet que la critique? Fondamentalement, c'est une opération de discernement, où toutes les ressources de la raison sont mises en œuvre pour comprendre exactement le langage humain qui sert de véhicule à la Parole de Dieu. On ne voit pas comment on pourrait se passer d'un tel effort. S'il demeure sous la mouvance de la foi, il appartient à ces activités de sagesse que l'Ancien Testament tenait déjà en haute estime (Prov 8, 12 s.; Sir 39, 1-3). En fait, l'exégèse chrétienne l'a toujours au moins amorcé, dans la mesure de ses possibilités pratiques. Le perfectionnement actuel des méthodes scientifiques

[1] Voir SDB, art. *Interprétation*, t. 4, col. 561-646. — A. VACCARI, dans *Institutiones Biblicae*[6], p. 510-567.

[2] Cf. J. LEVIE, *La Bible, Parole humaine et Message de Dieu*, Paris-Louvain, 1958. R. SCHNACKENBURG, *Der Weg der katholischen Exegese*, BZ, 1958, p. 161-176.

[3] C. MONDÉSERT, *Clément d'Alexandrie*, Paris, 1944, p. 131-152.

[4] Position du problème vers 1905 : A. DURAND, art. *Critique biblique*, DAFC, t. 1, col. 760-819. — M. J. LAGRANGE, *La méthode historique*, Paris, 1904; cf. *L'inspiration et les exigences de la critique*, RB, 1896, p. 496-518. Sur la discussion qui s'ensuivit, voir la bibliographie citée par A. FÉRNANDEZ, *Institutiones Biblicae*[6], t. 1, p. 422 s. — Position depuis l'encyclique *Divino Afflante Spiritu :* voir J. LEVIE, *op. cit.*, p. 164-210 (présentation de l'encyclique) et 241-275 (principes d'herméneutique incluant la critique).

permet de le pousser beaucoup plus loin que par le passé, en matière de critique littéraire, de critique historique et de critique philosophique.

1. Critique littéraire

Au cours des siècles chrétiens, la critique littéraire de l'Ancien Testament a vu se modifier profondément ses conditions d'exercice. D'une part, la récupération des littératures antiques, qui replace l'Ancien Testament dans son milieu naturel, est une chose toute moderne [1]. Ni la Renaissance, ni le moyen-âge, ni l'antiquité chrétienne elle-même, ne pouvaient instituer une comparaison directe entre les textes inspirés et leurs homologues, mésopotamiens, égyptiens ou cananéens : ou bien ceux-ci étaient perdus, ou bien ils subsistaient seulement sous des formes abâtardies [2]. D'autre part, la méthode même de la critique s'est considérablement perfectionnée pendant les quatre derniers siècles. L'antiquité chrétienne dépendait sur ce point des méthodes en honneur chez les rhéteurs de la culture alexandrine ou de la romanité décadente : analyse atomistique, prenant peu de recul par rapport aux phrases des textes pour considérer les ensembles ; recours fréquent au procédé de l'allégorie. Transportées en milieu chrétien, ces habitudes culturelles ont pu recevoir des correctifs, que les historiens de l'exégèse n'ont pas manqué de souligner. Mais elles n'en commandent pas mois l'allure de la critique littéraire pratiquées par un Origène, un Augustin, un Grégoire le Grand [3]. Héritier de ces grands noms, le moyen-âge latin a marché dans le même sillage [4]. Nous n'avons pas à lui en faire grief, mais nous pouvons nous montrer plus exigeants.

C'est qu'en effet la compréhension des textes d'Ancien Testament ne requiert pas seulement la connaissance matérielle des langues dans lesquelles ils ont été écrits et des règles générales de la logique formelle. Dans tout langage humain, le poids des mots et des expressions ne s'apprécie bien que si l'on pénètre dans l'univers mental dont ce langage est l'instrument [5]. Le langage biblique ne fait pas exception à la règle. Véhicule d'une révélation dont la portée est universelle, il est cependant aussi particularisé que le sont par ailleurs le langage égyptien, ou le védique, ou le chinois. Mots et expressions ne sont pas seuls en cause. Il faut songer

[1] J. Levie, *op. cit.*, p. 9-24, 89-133.

[2] Par exemple dans les traditions recueillies en grec par les historiens Bérose et Manéthon (que cite Eusèbe de Césarée dans sa *Préparation évangélique*), ou dans Plutarque, *De Iside et Osiride*.

[3] Voir la bibliographie citée au chap. 1, de p. 37, note 2, à p. 40, note 5. Pour saint Augustin, voir les démonstrations de H. I. Marrou, *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, Paris, 1938, p. 469-503. Sur la position de saint Grégoire par rapport à la culture de son temps, voir H. de Lubac, *Saint Grégoire et la grammaire*, RSR, 1960, p. 185-226 ; *Exégèse médiévale*, IIe Partie, t. 1, p. 53-77.

[4] H. de Lubac, *Exégèse médiévale*, Ire Partie, p. 221-304, 537-548.

[5] X. Léon-Dufour, *Vocabulaire de théologie biblique*, Introduction, p. xvi-xviii.

aussi aux formes littéraires en usage dans le peuple d'Israël [1]. Comment comprendre leurs conventions et leurs lois si l'on ignore celles qu'utilisait la culture de l'ancien Orient ? On dira que la révélation biblique a dû façonner son propre langage, créer ses propres moyens d'expressions. C'est vrai, pour une part ; mais il ne faut pas oublier qu'Israël n'a jamais vécu en vase clos. Certes, la littérature biblique présente, sous certains rapports, une réelle originalité, et elle la doit pour une large part à la religion dont elle est la traduction écrite. Mais pour peser ainsi sur le langage et sur les formes littéraires où elle se coulait, la révélation a dû d'abord en épouser le génie et en respecter les lois.

Pour interpréter correctement l'Écriture, il faut donc connaître ce génie et ces lois. Il faut en suivre l'évolution au cours des siècles, depuis les origines nomades jusqu'aux adaptations tardives du Judaïsme alexandrin. Il faut même, autant que possible, cerner la personnalité particulière de chacun des auteurs inspirés, déterminer l'époque où ils ont écrit, les circonstances auxquelles ils avaient à faire face, etc... Bref, toutes les opérations de critique littéraire applicables aux auteurs profanes le sont aussi aux auteurs sacrés [2]. Assurément, ce qu'un tel travail peut mettre en évidence, c'est avant tout le message adressé par les porte-paroles de Dieu aux hommes du Xe, ou du VIIe, ou du IIe siècle avant Jésus-Christ ; ce n'est pas encore le message qui nous est adressé actuellement, dans le cadre d'une révélation achevée et d'une vie ecclésiale complète. Mais il est évident que pour parvenir à ce dernier stade de l'exégèse, il faut passer d'abord par le premier.

2. Critique historique [3]

S'il est un point auquel la tradition chrétienne a toujours tenu fermement, c'est la réalité de l'histoire biblique. Origène la défendait déjà

[1] L'encyclique *Divino Afflante Spiritu* insiste sur ce point (cf. J. LEVIE, *op. cit.*, p. 193-198). — A. ROBERT, art. *Historique (Genre)*, SDB, t. 4, col. 7-23 ; *Littéraires (Genres)*, t. 5, col. 405-421. — *Questioni bibliche alla luce dell' enciclica « Divino Afflante Spiritu »*, Semaines bibliques de 1947 et 1948, Parte I, Rome, 1949. — A. FÉRNANDEZ, *Institutiones Biblicae*[6], t. 1, p. 419-460. — Exposé succinct dans A. ROBERT — A. FEUILLET, *Introduction à la Bible*, t. 1, p. 123-142 (H. CAZELLES et P. GRELOT).

[2] Cette franche adoption de la critique est encore contestée par de rares esprits qui l'accusent d'être à la remorque du rationalisme moderne. On trouvera un exemple topique de cette mentalité dans l'article agressif de A. ROMEO, *L'enciclica « Divino Afflante Spiritu » e le « opiniones novae »*, dans *Divinitas*, 1960, p. 387-456. Mise au point de l'Institut Biblique Pontifical : *Pontificium Institutum Biblicum et recens libellus R.mi D.ni A. Romeo*, VD, 1961, p. 3-17. Sur le fond de la question, voir les sages remarques de A. DUNCKER, *Il magisterio della chiesa e la critica litteraria biblica*, dans *Angelicum*, 1960, p. 261-281. Les rebondissements ultérieures de cette querelle concernent surtout le problème littéraire du Nouveau Testament. Exposé synthétique de la question par A. FITZMYER, *A Recent Roman Scriptural Controversy*, dans *Theological Studies*, 1961, p. 426-444.

[3] Exposé succinct dans A. ROBERT et A. FEUILLET, *Introduction à la Bible*, t. 1, p. 152-168 (cf. p. 409, note 4).

contre les railleries de Celse [1], tout en cherchant derrière elle un sens spirituel qui en montrait la portée chrétienne [2]. Aussi les siècles suivants ont-ils vu se multiplier les synthèses d'histoire fondées sur l'Écriture, de la *Préparation évangélique* d'Eusèbe de Césarée [3] et de la *Cité de Dieu* de saint Augustin [4] au *Discours sur l'histoire universelle de* Bossuet, en passant par l'*Histoire scolastique* de Pierre Comestor [5] (le premier manuel du genre) et le *Speculum historiale* de Vincent de Beauvais [6] (la première tentative de dictionnaire encyclopédique). Sans même parler de la réflexion théologique sous-jacente à toutes ces œuvres, elles se ressemblaient par leur fidélité matérielle aux récits bibliques, qu'elles suivaient dans leurs moindres détails sans jamais poser à leur sujet aucune de ces questions auxquelles la critique récente nous a accoutumés. La situation n'est plus du tout la même aujourd'hui. D'une part, l'archéologie a livré un abondant matériel d'information qui a tiré l'Ancien Testament de son relatif isolement; de ce fait, l'histoire biblique ne se conçoit plus sans un arrière-plan d'histoire de l'antiquité orientale [7]. D'autre part, depuis le XVIIe siècle, les historiens ont considérablement perfectionné leurs méthodes, afin de hausser leur travail jusqu'au niveau des autres sciences humaines [8]. Il est vrai qu'en cours de route, sous l'influence du positivisme ambiant, l'histoire-science a prétendu pendant un temps atteindre une objectivité comparable à celle des sciences de la nature; c'était, au début de ce siècle, l'idéal prôné par Langlois et Seignobos [9]. Une réflexion plus poussée sur la méthode de l'histoire a heureusement remis les choses au point, soulignant mieux les limites inévitables de l'entreprise, et conduisant à apprécier plus justement les documents anciens rédigés avec d'autres préoccupations que les nôtres [10].

Dans ce contexte, les exégètes ont été amenés à appliquer aux textes bibliques, considérés comme documents d'histoire, les mêmes règles qu'à

[1] H. DE LUBAC, *Histoire et esprit*, p. 45.

[2] H. DE LUBAC, *op. cit.*, p. 246-294.

[3] PL, 21, 21-1408.

[4] *Supra*, p. 41.

[5] PL, 198, 1053-1722.

[6] Sur le *Speculum historiale*, voir A. PELTIER, art. *Vincent de Beauvais*, DTC, t. 15/2, col. 3028 s.

[7] *Supra*, p. 410, note 1.

[8] H. I. MARROU, dans Ch. SAMARAN, *L'histoire et ses méthodes*, Encyclopédie de la Pléiade, Paris, 1961, p. 20-32. On trouvera dans ce volume un exposé succinct de toutes les techniques auxquelles recourt l'histoire-science.

[9] Ch. V. LANGLOIS et Ch. SEIGNOBOS, *Introduction aux études historiques*, Paris, 1898.

[10] R. ARON, *Introduction à la philosophie de l'histoire, Essai sur les limites de l'objectivité historique*, Paris, 1938. — H. I. MARROU, *De la connaissance historique*[4], Paris, 1959.

tous les autres documents humains. Dans la pratique, l'opération s'est heurtée à deux sortes de difficultés. D'un côté, la critique biblique commençante a plus d'une fois subi l'influence des idées rationalistes ce qui l'a empêchée d'apprécier les textes à leur véritable valeur; ainsi, toute manifestation du surnaturel dans l'histoire était reléguée *a priori* dans le domaine des légendes, beaucoup moins par exigence critique que par préjugé positiviste [1]. En face, une conception étriquée de l'inspiration biblique et un attachement aveugle à des routines intellectuelles que l'on confondait avec la Tradition de l'Église, conduisaient certains théologiens à opposer à la critique une fin de non-recevoir [2]; c'était déjà l'attitude de Bossuet en face de l'entreprise de Richard Simon [3].

En fait, l'étude scientifique des livres saints ne peut se passer de mettre en question les opinions léguées par la tradition ancienne quant à leurs auteurs, leurs dates, leurs genres, leur authenticité littéraire, leur historicité, etc... On parlerait de *doute méthodique* si l'expression ne laissait supposer que l'on suspecte *a priori* non seulement les résultats de la critique d'autrefois, mais les textes bibliques eux-mêmes. Disons plus exactement qu'il s'agit d'une vérification systématique, qui permettra de comprendre la valeur exacte des livres, d'en apprécier correctement la portée, et donc d'utiliser à bon escient leur témoignage pour reconstituer l'histoire biblique, en laissant parler chaque document suivant son genre propre et dans les limites de ses moyens. On tentera, par ce moyen, d'atteindre une représentation aussi précise que possible du passé d'Israël: histoire politique, jalonnée d'événements et de dates; histoire sociologique, retraçant le développement des institutions; histoire religieuse, suivant à la trace le développement des idées et des rites... Certes, sur bien des points, on sera amené à mieux mesurer son ignorance qu'on ne le faisait au temps des *Histoires saintes* non-critiques. La représentation du passé israélite fournie par ces dernières s'avérera en plus d'un cas insuffisante ou inexacte [4]. Pour pouvoir lui en substituer une meilleure, il faudra souvent recourir aux hypothèses, afin

[1] Cet état d'esprit domine, par exemple, toute l'œuvre de Renan, qui a exposé dans ses *Souvenirs d'enfance et de jeunesse* comment il s'était imposé à lui à la lecture des exégètes allemands contemporains. Cf. J. Levie, *La Bible, parole humaine et message de Dieu*, p. 30-44.

[2] *Ibid.*, p. 59-70. Bibliographie de la question dans *Institutiones Biblicae*[6], t. 1, p. 422 s. (cf. *supra*, p. 411, note 1).

[3] *Supra*, p. 63, note 5; cf. p. 71, note 2.

[4] Ce ne sont pas les textes bibliques qu'il faut rendre responsables des inexactitudes des *Histoires saintes*, mais l'utilisation défectueuse qu'en firent les historiens d'autrefois, faute d'une critique assez avisée. Quant à la différence qui existe entre l'idée que les narrateurs bibliques se faisaient de leur métier d'historien (*supra*, p. 251 ss.) et celle qu'on s'en fait aujourd'hui, elle reflète simplement la différence de deux civilisations. Le dédain qu'on serait tenté d'afficher pour ces hommes sans

de cerner de plus près les contours d'un passé fuyant, sans rien sacrifier des données positives fournies par une documentation sérieuse, mais lacunaire et difficile à interpréter.

Si l'on se refusait à cet examen critique, la connaissance de l'histoire biblique paraîtrait aux esprits sérieux d'aujourd'hui conjecturale et peu solide, en regard de celle que nous avons de l'histoire grecque, mésopotamienne ou égyptienne. Or personne n'acceptera qu'un ensemble de faits aussi important pour la foi soit accepté les yeux fermés, sans faite l'objet d'une minutieuse enquête scientifique. Il est évident que le résultat obtenu ne livrera pas directement aux chrétiens la nourriture spirituelle qu'ils sont en droit de chercher dans l'Écriture. Il en était déjà de même au temps d'Origène ou au moyen-âge, où pourtant le détail des récits bibliques ne faisait l'objet d'aucune critique scientifique : c'est au-delà de la *lettre*, dans le sens *spirituel*, que l'exégèse allait chercher la nourriture de la foi [1]. Mieux armés aujourd'hui pour examiner les problèmes que soulève la *lettre*, nous aurons pareillement à effectuer un dépassement de la critique, pour découvrir la main de Dieu derrière l'histoire de son peuple. Mais la critique reste un instrument indispensable pour aborder en de bonnes conditions l'étude de cette histoire.

3. Critique philosophique

Il faut aller plus loin. Car au-delà de la science historique qui retrace le passé humain et y discerne les enchaînements de faits, la raison possède encore un pouvoir d'appréciation pour en reconnaître la signification et en apprécier la valeur. Appliquée à des faits religieux, cette opération réflexive, est évidemment délicate. En effet, dans ce domaine plus qu'en tout autre le critique engage nécessairement ses options profondes dans le jugement qu'il porte sur les personnages, les idées, les événements, les institutions : nul ne juge qu'à partir de ses propres croyances. Mais refuser cet examen sous prétexte que la révélation divine n'a pas à être jugée par la raison humaine, ce serait enfermer la foi dans le cercle vicieux du fidéisme. A l'inverse, chercher des critères d'appréciation dans une philosophie rationaliste, hostile par principe à toute révélation positive (voire à toute idée de Dieu), ce serait préjuger de ce qui est justement en question. Entre ces deux positions extrêmes, il reste une marge de liberté suffisante pour que l'opération puisse et doive être entreprise.

prétention scientifique ne serait qu'un signe d'inintelligence et de suffisance très primaire. Il serait d'ailleurs aussi naïf de prétendre que, comme auteurs inspirés doués d'inerrance, les narrateurs sacrés ont dû se soumettre par avance aux exigences posées par Langlois et Seignobos!

[1] Cf. *supra*, p. 412, note 2 ; pour le moyen-âge : H. DE LUBAC, *Exégèse médiévale*, Ire Partie, p. 489 ss.

Pour la conduire à bonne fin, il faudra instituer une comparaison entre l'Ancien Testament et les autres faits religieux dont on peut le rapprocher. Ici encore, la documentation utilisable est beaucoup plus large aujourd'hui qu'elle ne l'était seulement au XVIIIe siècle, où elle se limitait presque à la religion gréco-romaine et à l'Islam. D'une part, l'archéologie nous renseigne avec une précision grandissante sur les cultes de l'ancien Orient, milieu dans lequel la religion d'Israël est éclose. D'autre part, l'ethnologie nous met en présence de sociétés et de cultures de même type ou de même niveau que celles d'Israël, et elle nous montre qu'il existe partout un lien entre l'état de la religion et le fait social et culturel. Par ces deux voies, la religion de l'Ancien Testament se trouve donc reliée à des phénomènes plus généraux. Tard venue dans le monde antique, elle présente de multiples contacts avec les cultes païens qui la précédèrent et continuèrent de l'environner. Adaptée à une société qui évolua du nomadisme primitif à la complexité de l'époque hellénistique, elle présente à ses différents stades des analogies notables avec les cultes en usage dans les sociétés de même type. Il est donc nécessaire d'établir un comparatisme rigoureux entre ses croyances, ses institutions, ses rites, etc..., et les faits parallèles qu'on observe ailleurs. A ce prix seulement l'on pourra découvrir sa véritable originalité et apprécier sa valeur.

Car son originalité ne porte point, par exemple, sur tous les matériaux du *Code de l'alliance* ou du *Code des sacrifices*, ou sur l'ensemble de la phraséologie qu'utilisent les psalmistes et les prophètes. Des parallélismes indéniables permettent de reconnaître, ici comme là, beaucoup de dépendances de détail et d'emprunts caractérisés. Par contre, il y a des points où la religion biblique constitue à elle seule une espèce à part : nulle part ailleurs le monothéisme moral ne constitue la base d'une religion nationale [1] ; nulle part ailleurs on n'observe un lien aussi étroit entre la religion et l'histoire, dans la théologie de l'alliance comme dans l'eschatologie prophétique [2]. Or c'est en fonction de ces points-là que les matériaux d'emprunt ont été triés et réinterprétés [3]. Le fait ressort avec clarté si

[1] On trouvera une étude de ce monothéisme israélite, remis dans le cadre de l'histoire orientale, dans W. F. ALBRIGHT, *From the Stone Age to Christianity, Monotheism and the Historical Process*[2], Baltimore, 1946.

[2] *Supra*, p. 257 s.

[3] Sur ce point, les commentaires contemporains et les *Théologies de l'Ancien Testament* (EICHRODT, PROCKSCH, VAN IMSCHOOT, JACOB, VON RAD, etc.) sont en réaction contre certaines vues de la *Religionsgeschichtliche Schule* d'il y a 50 ans. Il suffit de leur comparer des ouvrages comme K. MARTI, *Geschichte der israelitischen Religion*, Strasbourg, 1903 (avec une très instructive « histoire de notre discipline », p. 7-14); B. STADE, *Biblische Theologie des Alten Testament*, Tübingen, 1905; à plus forte raison, A. LOISY, *La religion d'Israël*[3], Paris, 1933; et même A. LODS, *Israël des origines au VIIIe siècle*, Paris, 1930; *Les prophètes d'Israël et les débuts du Judaïsme*, Paris, 1935. L'école dite « de l'histoire des religions » a toujours tendu à interpréter les contacts entre le yahvisme et les cultes orientaux en fonction du syncrétisme qui était de règle dans ces derniers.

seulement l'on respecte la documentation en cause, sans lui imposer les schémas pré-fabriqués de l'évolutionnisme tels que le XIXe siècle les a conçus [1]. Ainsi le comparatisme lui-même met en évidence ce que l'Ancien Testament *ne doit pas* au milieu dans lequel il s'est développé. A partir de cela, qui constitue l'essentiel, le problème de sa *signification* et de sa *valeur* peut être abordé en de bonnes conditions, pourvu qu'il ne soit pas lui-même coupé du Nouveau Testament et du christianisme, en fonction desquels il prend son véritable sens.

L'histoire des religions pose d'ailleurs un problème du même genre pour tous les faits ou les courants qu'elle étudie. En effet, elle ne se contente plus aujourd'hui d'être descriptive. La phénoménologie lui permet d'aller au-delà des faits bruts, de les relier à la psychologie de l'homme vivant, de découvrir ainsi le sens et la valeur de chaque structure religieuse (croyance, institution, rite, etc...) dans la totalité concrète où elle s'insère [2]. Appliquée à l'Ancien Testament, cette méthode montre en quoi la vie religieuse de l'homme biblique est identique à celle de l'*homo religiosus* qu'on rencontre partout ailleurs, et en quoi elle s'engage sur des voies à elle, présentant des traits entièrement originaux (par exemple, sa façon de sacraliser l'histoire) [3] qui trouveront leur plein épanouissement dans le Nouveau Testament. A partir d'observations de ce genre, le philosophe ne peut se défendre de tenter un jugement de valeur, sans dépasser les limites de la simple

[1] On sait, par exemple, quel schéma évolutif Wellhausen a utilisé dans sa synthèse d'histoire d'Israël et son étude du problème du Pentateuque : polythéisme — hénothéisme — monolâtrie — monothéisme. Avec quelques correctifs qui rendent mieux justice à la religion mosaïque, on retrouve quelque chose de ce schéma chez A. Bertholet, *Histoire de la civilisation d'Israël*, tr. fr., Paris, 1929, p. 153; A. Lods, *Israël des origines au VIIIe siècle*, p. 292 ss., 363. Comparer W. F. Albright, *op. cit.*, p. 207.

[2] Voir G. van der Leeuw, *La religion dans son essence et dans ses manifestations*, tr. fr., Paris, 1948; M. Eliade, *Traité d'histoire des religions*, Paris, 1949. — Un essai de réflexion systématique fondé sur la phénoménologie a été tenté récemment, pour mettre en lumière la signification du christianisme, par H. Duméry. Celui-ci voit dans l'Ancien Testament le créateur des grandes catégories dans lesquelles se traduit la foi crhétienne; cf. *Philosophie de la religion*, Paris, 1957, t. 1, p. 153-173; *Phénoménologie et religion*, Paris, 1958, p. 6-30. Ce n'est évidemment pas ce point qui a motivé la décision du Saint-Office relative aux livres de l'auteur. Sur la méthode de celui-ci, on consultera les critiques, effectuées du point de vue de la théologie catholique, par J. M. Le Blond, *Phénoménologie et religion*, dans *Études*, 1958, p. 252-258; L. Malevez, *Transcendance de Dieu et création des valeurs*, Bruges-Paris, 1958; J. Mouroux, *La tentative de M. Duméry, I. Réflexions d'un théologien*, RSPT, 1959, p. 95-102; A. Léonard, *La tentative de M. Duméry, II. Philosophie et religion*, RSPT, 1959, p. 283-300; R. Marlé, *La « Philosophie de la religion » de M. H. Duméry*, RSR, 1959, p. 225-241; J. Mouroux, *Postface à un dialogue*, RSPT, 1960, p. 89-95; J. Daniélou, *Phenomenology of Religions and Philosophy of Religion*, dans M. Eliade — J. M. Kitagawa, *The History of Religions, Essays in Methodology*, Chicago, 1959, p. 67-85.

[3] M. Eliade, *Le mythe de l'éternel retour*[2], p. 152-166.

critique rationnelle. La diversité des jugements portés, l'erreur manifeste de certains d'entre eux [1], n'entament pas la validité du principe : placée en face du fait biblique, la raison doit aller jusqu'au bout de ses exigences légitimes.

A vrai dire, cette réflexion n'est pas une innovation moderne, comme on serait tenté de le croire; elle a seulement changé de forme au cours des âges. Dans l'antiquité chrétienne déjà, l'exégète chrétien était aux prises avec une critique païenne (Celse, Porphyre) [2] ou hérétique (Marcion, les manichéens) [3], qui s'en prenait avec violence à l'Ancien Testament. Y répondre était une nécessité vitale. Si l'on examinait de ce point de vue l'œuvre apologétique de Clément d'Alexandrie, d'Origène ou de saint Augustin, on y trouverait les premiers éléments d'une critique chrétienne qui cherchait à situer la Bible par rapport aux exigences profondes de la philosophie et du mysticisme gréco-latins. Il est vrai que cette critique faisait corps avec la théologie proprement dite, car les penseurs de ce temps ne se souciaient pas de distinguer, comme nous le faisons, divers niveaux à l'intérieur de leurs systèmes de pensée. Mais ce point mis à part, la situation actuelle de l'exégèse en face d'une critique rationaliste multiforme est, au fond, assez semblable à celle de l'antiquité. D'une critique philosophique exercée en esprit chrétien, il ne faut certes pas attendre qu'elle démontre rationnellement l'existence de la révélation surnaturelle dans les deux Testaments. Mais son rôle n'en sera pas moins important pour préparer les esprits à reconnaître cette révélation et à l'accueillir. Elle montrera en effet que l'Ancien Testament prend tout son sens dans le contexte plus large du message évangélique; que, dans cette perspective, non seulement il répond aux exigences légitimes de la raison, mais il renferme un apport positif qui éclaire le sens de l'existence humaine. Une telle réflexion se situe déjà aux confins de la foi, dont elle montre la cohérence avec l'ensemble des connaissances rationnelles.

[1] On songe ici aux tentatives de « réduction » du phénomène religieux, ou aux « interprétations » imposées à l'Ancien Testament par des systèmes de pensée qui n'ont pas pris la peine d'interroger objectivement les textes. L'option personnelle du philosophe commande alors les jugements qu'il porte, conduisant ces derniers en dehors des limites de la critique. La « réduction » idéaliste opérée dans le courant hégélien (et contenue déjà en germe dans l'œuvre de Spinoza, cf. *supra*, p. 64, note 2) a lourdement pesé sur l'exégèse libérale du XIXe siècle et du début du XXe. Ne parlons pas de la réduction marxiste, dont les schèmes de pensée primaires ignorent le B.A.BA du problème à résoudre.

[2] Sur Celse, voir *supra*, p. 408, note 1; G. BAREILLE, art. *Celse*, DTC, t. 2/2, 2090-2100 (critique de l'A.T., col. 2094 s.). Sur Porphyre : P. DE LA BRIOLLE, *La réaction païenne*, Paris, 1934, p. 221-296; L. VAGANAY, art. *Porphyre*, DTC, t. 12/2, col. 2555-2590 (contre l'A.T., col. 2575 s.); P. BENOIT, *Un adversaire du christianisme au IIIe siècle*, dans *Exégèse et théologie*, Paris, 1961, t. 2, p. 428-431.

[3] *Supra*, p. 33-35.

Tels sont donc les aspects du travail critique que l'exégèse d'aujourd'hui doit intégrer pour répondre à ce qu'on attend d'elle. Ce ne sont pas, notons-le, de simples nécessités pratiques, suscitées temporairement par les malheurs de notre époque ou les modes en vigueur dans notre culture occidentale, comme tendraient à le croire certains esprits chagrins. Ce sont des exigences rationnelles qui se relient organiquement à la théologie de l'inspiration [1]. Il est possible qu'en d'autres cultures leur urgence se fasse moins sentir. Mais elles sont virtuellement présentes dans toute enquête sérieuse sur les livres saints. Si la culture occidentale moderne les a mises au premier plan de l'actualité, c'est une raison de plus pour que nous y fassions droit.

II. DÉPASSEMENT DE LA CRITIQUE

Les services effectifs rendus par la critique biblique ne doivent cependant pas faire perdre de vue la nécessité de son dépassement. Une exégèse purement scientifique passerait à côté de l'essentiel; elle n'apparaîtrait plus, en tout cas, comme une fonction d'Église. C'est que la Parole de Dieu n'est pas confiée à l'Église pour alimenter les enquêtes des historiens et la réflexion des penseurs, mais pour nourrir la foi et la vie religieuse des hommes. Sa proclamation est l'amorce d'un dialogue où Dieu attend la réponse humaine. L'interprétation de l'Ancien Testament ne saurait donc se développer comme une opération de pure science, abstraite et désintéressée. Elle se relie organiquement à d'autres activités d'Église : la théologie, l'apologétique, et les divers aspects de la pastorale [2].

1. Exégèse et théologie

En quelque siècle qu'on observe le travail des théologiens chrétiens, on constate que l'Écriture, sans distinction d'Ancien et de Nouveau Testament, est toujours au point de départ de leurs réflexions. A l'époque patristique et dans le haut moyen-âge, l'exposé doctrinal se développe à partir d'elle, et souvent dans le cadre de son commentaire [3]. Chez les scolastiques, l'usage d'une dialectique rationnelle n'a d'autre but que de mettre en lumière la portée profonde des *auctoritates* alléguées; souvent même, et notamment chez saint Thomas, le commentaire des textes d'où sont extraites ces *auctoritates* a précédé l'exposé plus synthétique des

[1] *Supra*, p. 409, note 4.

[2] Cf. Cal A. Bea, « *Religionswissenschaftliche* » *oder* « *theologische* » *Exegese*, Bi, 1959, p. 322-341.

[3] *Supra*, chap. I, p. 37-40, 53 s.

quaestiones, qui présuppose ainsi une exégèse préalable [1]. A partir de la contre-réforme, une argumentation juridique destinée à établir la doctrine avant d'en examiner les conséquences ouvre toujours les diverses thèses des traités, et l'argument d'Écriture vient en tête comme le premier des « lieux théologiques » [2].

Cette place de l'Écriture dans la théologie permet de comprendre les exigences des théologiens à l'endroit des exégètes : ils attendent d'eux qu'ils leur fournissent des matériaux prêts à entrer dans leurs synthèses. Il n'est pas nécessaire de donner à cette requête la forme abrupte et irrecevable qu'elle revêt chez les épigones modernes d'une scolastique décadente, pour qui l'exégèse n'aurait guère comme fonction que de fournir des *majeures* aux argumentations pré-fabriquées. Même en écartant cette position aberrante, il reste une difficulté fondamentale quand l'Ancien Testament est en cause. En effet, la théologie chrétienne n'a pas pour objet direct les croyances imparfaites du peuple de l'ancienne Loi, qui correspondent aux premières étapes de la révélation biblique; leur étude constitue, si l'on peut dire, une archéologie de la foi; ce n'est pas encore la théologie achevée [3]. Ce qui intéresse cette dernière, c'est de découvrir le *mystère du Christ* dans les textes scripturaires, suivant la mesure où chacun d'eux peut en manifester quelque aspect. Les démarches préalables effectuées par la critique n'ont d'intérêt pour elle qu'en fonction de ce but précis [4]. Avec des méthodes moins perfectionnées et, sur certains points, plus discutables, les exégètes patristique et médiévale débouchaient plus rapidement sur lui; cela leur donnait un véritable statut théologique. Or l'exégèse moderne paraît hésiter à s'engager sur le même terrain; son articulation sur la théologie se trouve ainsi mise en cause.

Il faut reconnaître qu'en effet beaucoup de commentaires et de *Théologies de l'Ancien Testament* ne dépassent guère le niveau de l'histoire des idées religieuses [5]. Même quand ils sont objectifs et inattaquables en ce qu'ils

[1] *Supra*, p. 60-62.

[2] *Supra*, p. 62 s.

[3] C'est pourtant la seule fin que reconnaisse à la théologie de l'Ancien Testament P. WERNBERG-MOLLER, *Is there an Old Testament Theology?* dans *Hibbert Journal*, 59 (1960-61), p. 21-29.

[4] Les réflexions de J. LEVIE *Exégèse critique et interprétationt théologique*, dans *Mélanges J. Lebreton*, t. 1, Paris, 1951, p. 237-252 (cf. *La Bible, Parole humaine et message de Dieu*, p. 304-336), et *Interprétation scripturaire en exégèse et en théologie*, dans *Sacra Pagina* (Congrès biblique de Louvain), t. 2, p. 100-118, concernent bien « les apports et les limites de la preuve d'Écriture sainte en théologie », mais seulement dans l'optique du Nouveau Testament. C'est aussi au Nouveau Testament que se réfère surtout O. KUSS, *Exegese als theologische Aufgabe*, BZ, 1961, p. 161-185.

[5] Parmi les ouvrages cités p. 415, note 3, plusieurs dépassent explicitement ce niveau, par exemple, W. EICHRODT, t. 1, p. 342 ss.; G. VON RAD, t. 2, p. 329-424.

disent, on peut se demander s'ils ne pechent point par omission. Mais comment aller plus loin sans quitter le terrain solide des faits? Quand l'exégese ancienne rattachait aux textes bibliques les divers aspects du mystère du Christ en pratiquant l'allégorie, ne projetait-elle pas arbitrairement la foi chrétienne dans les textes au lieu de les écouter objectivement? Si la théologie pose ici à l'exégese une question sérieuse, il importe de ne pas y répondre hâtivement. Encore faut-il y répondre quand même.

2. Exégèse et apologétique

Le contexte de l'apologétique moderne est un affrontement du rationalisme sous toutes ses formes. D'une part, il faut défendre l'Écriture contre les essais d'interprétation qui la vident de son contenu surnaturel; d'autre part, il faut l'utiliser de façon positive pour baliser la route qui conduit l'homme vers la foi. Que cette double opération ait souvent été faite avec maladresse et incompétence durant les trois siècles écoulés, c'est l'évidence [1]. On a voulu dicter à l'exégèse, par voie d'autorité et au nom de la foi, les résultats qu'elle devait établir par voie de recherche critique. On a confondu sous le même nom de « tradition » les données doctrinales auxquelles s'attache la foi de l'Église, et des opinions critiques discutables léguées par les âges passés. On a cherché à construire sur les prophéties bibliques un argument quasi mathématique, pour prouver de façon contraignante que Jésus est bien le Messie promis... Qu'a-t-on gagné à cette simplification outrancière des données de base, à cette ignorance des problèmes soulevés par la critique, à cette matérialisation de l'argument prophétique? L'exégèse adverse a eu beau jeu d'y opposer une fin de non-recevoir, même si ses propres positions étaient commandées par des préjugés rationalistes.

Le problème est donc à reprendre par la base. Il est d'ailleurs certain que depuis plusieurs décades, il s'est allégé de beaucoup de question secondaires ou mal posées. La seule apologétique qui ait une véritable valeur est celle qui part des données mêmes de la critique. Elle suppose donc un travail exégétique préalable, loyal, sérieux, objectif, couronné par une interprétation des faits où l'exégète chrétien expose les motifs de sa foi : à quels signes reconnaît-il dans l'Ancien Testament l'intervention positive de Dieu dans l'histoire d'une humanité qui le cherche? sur quelles raisons se base-t-il pour découvrir dans le mystère du Christ l'élément qui en assure la cohérence interne et la signification profonde? Situant ainsi l'Ancien Testament par rapport à l'ensemble du fait religieux et par rapport au Christ, il le montre pleinement intelligible dans la perspective de la foi

[1] *Supra*, p. 64 s., 71, 79.

chrétienne [1]. Une telle opération va plus loin que la simple phénoménologie religieuse, puisqu'elle demande à la foi la clef du problème auquel elle s'applique. Elle trace l'itinéraire par lequel la raison humaine, à partir du fait biblique, peut cheminer vers la foi. Encore est-il que pour aller jusqu'au bout de cet itinéraire, l'homme devra à un moment ou l'autre « faire le pas » et s'engager tout entier par un acte de volonté libre. Pour accéder à la foi, il n'y a pas d'argument rationnel contraignant. L'accomplissement des Écritures par le Christ (dans tous les sens que peut revêtir cette formule) est bien un signe qui accrédite à la fois sa mission divine et l'origine divine de l'Ancien Testament; mais le signe n'est perceptible en fait qu'au moment où les yeux de la foi s'ouvrent sur le mystère du Verbe de Dieu fait chair.

3. Exégèse et pastorale

Enfin l'exégète travaille à l'intérieur d'une communauté pour laquelle la sainte Écriture est une nourriture de vie. Son exégèse doit donc tendre à faire ressortir la valeur vitale des textes, à en permettre l'actualisation dans la liturgie et la prédication. Ici encore, il faut recueillir la leçon des siècles passés (et notamment de l'âge patristique), sans pour autant perdre de vue les exigences critiques énoncées plus haut.

Il est notable que, pour célébrer le mystère du salut accompli en Jésus-Christ et vécu tout au long des siècles par l'Église, pour en proclamer l'éternelle actualité et le rendre intelligible aux hommes, la liturgie chrétienne en cherche une expression non seulement dans les textes du Nouveau Testament, mais aussi dans ceux de l'Ancien. Souvenirs d'histoire, oracles prophétiques, psaumes et cantiques inspirés, lui en fournissent la traduction lyrique, comme si l'Ancien Testament tout entier n'était qu'une longue prophétie de ce mystère, accompli ici-bas une fois pour toutes (Rom 6, 10; Heb 7, 27; 9, 12; 10, 10) par la mort et la résurrection de Jésus, mais rendu présent à tous les siècles et tous les hommes par le ministère de l'Église, et représenté concrètement dans sa liturgie. C'est ainsi que, pendant les jours saints, le mystère de la passion et de la croix est évoqué à l'aide des chants du Serviteur (Is 52, 13 — 53, 12), des psaumes de souffrance, des confessions de Jérémie, etc..., tandis que la nuit pascale donne un *Sitz im Leben* chrétien aux souvenirs de l'exode et au Cantique de Moïse. Cette interprétation des textes ne les insère pas seulement dans la trame de la révélation progressive qui jadis prépara le Christ. Dépassant évidemment les données de la critique, elle les lit en profondeur pour y découvrir les traces anticipées de l'unique mystère auquel toute l'Écriture est ordonnée [2].

[1] P. GRELOT, *L'argument des prophéties en apologétique*, BCE, 1961, p. 380-386.

[2] Voir la bibliographie du sujet, *supra*, p. 84, note 4. Sur le problème particulier des psaumes, voir N. MÜLLER, *Die liturgische Vergegenwärtigung der Psalmen*, Munich, 1961.

Certes, on peut faire des réserves sur certaines adaptations de détail, où l'on retrouve l'arrière-plan d'exégèse allégorique qui triomphait aux grandes époques créatrices de la liturgie chrétienne. Dans la mesure où cet allégorisme était lié à un fait de culture aujourd'hui caduc, on ne saurait en faire une norme pour l'exégèse contemporaine. Mais l'esprit qui en commandait l'usage, et qui survit dans la liturgie chrétienne, continue de s'imposer aux interprètes de tous les temps. La question est seulement de savoir comment on peut l'allier aux exigences de la critique. Car il ne servirait de rien de connaître la Parole divine telle qu'elle fut adressée au hommes du passé, si on ne trouvait le moyen de la relier à l'existence chrétienne d'aujourd'hui.

D'une part, cette existence a pour cadre une histoire sacramentaire dont la liturgie jalonne les étapes. Tous les textes inspirés prennent là une résonance particulière, qui n'est pas étrangère à leur portée primitive, mais qui concerne directement notre vie. La liturgie joue ainsi à leur égard le rôle du révélateur photographique, qui fait apparaître une image jusque là invisible à l'œil. D'autre part, l'existence chrétienne revêt, dans la vie de chaque homme, l'allure d'un drame intérieur sur lequel la Parole de Dieu doit projeter sa lumière. A chaque instant, enraciné dans le monde de péché par toutes les fibres du *vieil homme* qu'il porte en lui, le chrétien se voit confronté avec son Dieu, pressé de ratifier de nouveau cette décision de foi par laquelle il est entré dans l'ordre du salut et devenu un *homme nouveau*. A chaque instant, la Parole suprême que Dieu lui a adressée en Jésus-Christ, le message de salut qui est l'Évangile de la croix et de la résurrection, exige de lui une réponse où il engage sa vie. Cette Parole lui vient par le canal de l'Église. Mais elle se concrétise aussi dans l'Écriture, à laquelle l'Église continue de donner la valeur d'une Parole vivante sous son apparence de lettre morte. L'Écriture, c'est-à-dire : non seulement le Nouveau Testament, mais aussi l'Ancien, et chaque texte de l'Ancien, en dépit de ses attaches avec un passé inactuel et une économie révolue. Aussi bien, ce qui donne présentement à ces textes une portée vitale, ce n'est pas leur enracinement dans ce passé; c'est leur contenu existentiel, c'est le point par lequel ils traduisent un message de salut fondamentalement identique à celui de l'Évangile [1]. Rejoindre ce message, ce sera évidemment dépasser les résultats de la critique. Mais l'exégèse serait-elle chrétienne si elle n'allait pas jusque là ?

On reconnait ici, formulée en termes de théologie catholique et appliquée à l'Ancien Testament, l'une des requêtes fondamentales de R. Bultmann [2].

[1] Il est douteux que, pour initier le peuple chrétien à la Bible, il suffise de joindre à sa traduction les notes littéraires et historiques qui mettront en évidence ce que les premiers lecteurs pouvaient comprendre à ses textes. L'annotation peut être parfaitement orthodoxe, sans pour autant répondre à ce qu'on attend d'elle : on y trouvera tout, sauf l'essentiel. Le cas n'est pourtant pas inouï.

[2] Cf. R. Marlé, *Bultmann et l'interprétation du Nouveau Testament*, p. 74-104.

Quelques réserves que l'on fasse sur ses postulats critiques, sur sa conception de la *démythisation* nécessaire, sur la façon dont il comprend le message lui-même et son interprétation *existentiale* [1], on doit reconnaître qu'il a attiré l'attention des exégètes (et aussi des théologiens) sur un aspect capital de leur travail. Lorsque l'on prend contact avec les grandes œuvres de l'exégèse patristique, on constate d'ailleurs qu'avec des moyens différents, et dans le cadre d'une problématique humaine différente, elle visait déjà cette actualisation existentielle de l'Écriture. La dialectique de l'allégorie, ou à Antioche celle de la *theôria*, n'étaient que des procédés pratiques au service d'une opération plus haute, qu'on aurait tort d'interpréter dans les catégories d'une philosophie intellectualiste. Chez un Augustin ou un Grégoire le Grand, par exemple, la conscience d'un affrontement permanent entre l'homme et Dieu, d'une décision de foi à renouveler sans cesse en face d'une Parole divine qui sans cesse l'exige, la mise en relief de ce drame à partir des textes sacrés, la présentation concrète de ses incidences et de son enjeu, affleurent constamment dans une exégèse qui débouche toujours en pleine prédication [2]. C'est aussi à cela que nous devons tendre, même s'il nous faut, pour en arriver là, emprunter des chemins détournés, apparemment plus longs que ceux que suivaient Augustin ou Grégoire, désencombrés d'un allégorisme artificiel qui ne serait plus du goût de nos contemporains, alourdis en revanche d'une critique qui n'eût pas été dans le goût des anciens. Tant que nous ne parviendrons pas là, notre exégèse en demeurera à ses étapes préparatoires. Car la Parole de Dieu, depuis qu'elle est adressée aux hommes, est ordonnée à la vie; et la fonction de ses interprètes est d'en rendre la valeur de vie perceptible aux hommes de leur siècle et de leur milieu.

[1] Ce n'est pas ici le lieu de faire — ni même d'esquisser — cette critique. On pourra voir les appréciations mesurées de L. MALEVEZ, *Le message chrétien et le mythe, La théologie de Rudolf Bultmann*, Bruges-Paris, 1954; H. BOUILLARD, *Bultmann et la théologie catholique*, BCE, 1961, p. 433-448. Notons d'ailleurs que Bultmann s'est surtout expliqué sur l'exégèse du Nouveau Testament. Voir cependant : *Die Bedeutung des A.T.s für den christlichen Glauben*, dans *Glauben und Verstehen*, I, p. 315 ss.; *Ursprung und Sinn der Typologie als hermeneutischer Methode*, TLZ, 1950, p. 47 ss.; *Weissagung und Erfüllung*, ZTK, 1950, p. 363 ss. (*Glauben und Verstehen*, II, p. 162-186; reproduit dans C. WESTERMANN, *Probleme alttestamentlicher Hermeneutik*, p. 28-53); *Christus, des Gesetzes Ende*, dans *Glauben und Verstehen*, II, p. 32 ss.

[2] C'est notamment le but de l'exégèse « tropologique », suivant la terminologie du moyen âge latin; cf. H. DE LUBAC, *Exégèse médiévale*, Ire Partie, p. 558-571; A. LOUF, *Exégèse scientifique ou lectio monastique, Autour d'un livre récent*, dans *Collectanea Ordinis Cist. Ref.*, 1960, p. 225-247. — Sur cette visée existentielle de l'exégèse, voir C^al^ A. BEA, *art. cit.*, p. 414, note 2. Nous disons « existentielle » et non « existentiale » au sens où l'entend R. Bultmann, qui reprend ici les catégories de pensée de l'existentialisme heideggerien.

II. ÉLÉMENTS DE SOLUTION

La double obligation d'intégrer la critique et de la dépasser ne résout pas pour autant le problème pratique posé par l'interprétation chrétienne de l'Ancien Testament. Nous devons progresser maintenant vers une solution plus concrète. Il nous est impossible d'exposer ici un traité complet d'herméneutique; mais nous pouvons mettre en évidence quelques éléments fondamentaux qui commandent cette solution : 1) Quel *objet* faut-il chercher dans l'Écriture pour satisfaire à la fois la critique et la théologie du livre inspiré? 2) Quel *langage* l'Écriture utilise-t-elle pour exprimer cet objet? 3) Quelle *méthode* s'impose dès lors pour rejoindre l'objet sous l'écorce du langage?

1. L'UNIQUE OBJET DE L'ÉCRITURE

L'Ancien Testament est un recueil des plus variés, quant aux genres littéraires employés et quant aux matières traitées. Est-il possible cependant de le ramener à l'unité, de découvrir en toutes ses pages un seul et unique objet dont elles nous présenteraient les diverses faces [1]? On peut répondre : Oui, à condition de prendre quelque recul.

1. Le mystère du salut

Pour comprendre quel est l'objet des livres saints, il ne suffit pas de relever les matières qui s'y trouvent traitées. Certaines d'entre elles intéressent fort peu le problème du salut, tel qu'il se pose à nous à l'heure actuelle; ainsi la liste des clans de Séïr et des rois d'Édom (Gn 36, 8-43), le cadastre des tribus d'Israël (Jos 13 -19), la liste des preux de David (2 Sam 23, 8-39), l'histoire des guerres araméennes (2 Rg 6, 8—8, 15), les listes généalogiques des Chroniques (1 Chr 1—8), etc... Certains logiciens seront tentés de dire : bien que ces sujets soient d'apparence profane, puisqu'ils figurent dans l'Écriture, ils font l'objet d'un enseignement divin qui appelle notre foi. Un tel raisonnement est un dangereux paralogisme, qu'un recours aux précisions de la terminologie scolastique permettrait d'éviter. Pour savoir ce qu'enseigne un auteur *(objectum formale quod)*, il ne suffit pas de considérer les matières dont il traite *(objectum materiale)* ;

[1] Prévenons une méprise sur l'emploi du mot *objet*. Nous le prenons au sens scolastique, qui permettra d'utiles précisions. Cela ne veut évidemment pas dire que le mystère de Dieu et son activité salvatrice soient « objectivés » dans l'Écriture, en ce sens qu'ils y seraient décrits comme des « choses » de ce monde-ci, en langage « mythique », comme dit Bultmann. On pourrait aussi bien dire que toute l'Écriture tourne autour d'un unique message, portant sur une seule réalité mystérieuse qu'elle envisage sous différents angles.

il faut encore se demander sous quel angle il les regarde *(objectum formale quo)*. Or, que l'on raisonne inductivement, à partir de l'analyse des livres saints et de la psychologie de leurs auteurs, ou déductivement, à partir de la théologie de l'inspiration, on est amené à cette conclusion très claire : l'objet formel de *tous* les textes sacrés, c'est le mystère du salut [1].

Les livres de l'Ancien Testament sont des livres religieux, composés ou édités pour nourrir la foi et la vie spirituelle de leurs lecteurs. C'est à ce titre qu'ils ont pris place dans la vie d'une communauté humaine — le peuple d'Israël — où le facteur religieux colorait tous les aspects de l'existence; à ce titre encore qu'ils font partie d'un recueil de textes canoniques. Leur centre d'intérêt n'est jamais différent de celui de la foi; autrement dit, c'est le Dieu vivant dans ses rapports avec les hommes, le dessein de salut qu'il accomplit ici-bas dans l'histoire de son peuple. Tout est *intentionnellement* rapporté à cet objet unique, même les matériaux d'apparence profane comme ceux que nous citions plus haut; tout est vu sous cet angle exclusif, et rien n'est objet d'enseignement que dans la mesure où cela s'y rapporte [2]. Assurément, tant que dure l'Ancien Testament, la réalisation terrestre du dessein de salut est encore inachevée; sa connaissance, incomplète. Ce qui commande toute la perspective, c'est donc le dessein de salut *tel qu'Israël le vit et le voit*, en fonction du régime religieux qu'a établi l'alliance ancienne. La confusion, en une seule communauté humaine, de la société politique et de la communauté de la foi explique la présence de matériaux d'apparence profane, soit dans la législation, soit dans les récits historiques. Mais pour ces matériaux eux-mêmes, le seul point de vue qui intéresse les auteurs bibliques, c'est leur rapport au problème du salut, qui se pose à tout instant à la communauté de la foi : dans la législation, l'intentionalité religieuse des textes, suivant la doctrine de l'alliance; dans les récits historiques, la signification religieuse ou les répercussions religieuses des événements.

La théologie de l'inspiration conduit aux mêmes conclusions. Quand des hommes sont utilisés par Dieu comme instruments pour mettre en écrit sa révélation, ils sont élevés par lui, dans leurs jugements théoriques et pratiques, à un point de vue qui est celui de cette révélation elle-même, autrement dit : au point de vue du salut; car Dieu, dans sa révélation surnaturelle, ne nous enseigne rien qui ne concerne notre salut [3]. Il va de soi que la connaissance *complète* du dessein de salut n'est pas requise de chaque auteur sous une forme explicite. Il suffit d'une connaissance générale,

[1] *Supra*, p. 272 s.

[2] Voir les remarques de A. ROBERT, art. *Historique (Genre)*, SDB, t. 4, col. 22.

[3] Cf. A. BARUCQ et H. CAZELLES, dans A. ROBERT et A. FEUILLET, *Introduction à la Bible*, t. 1, p. 61-66.

fondée sur la partie du dessein de salut déjà réalisée en fait, et envisageant globalement son avenir et sa consommation finale. Telle est en effet la situation des auteurs sacrés tout au long de l'Ancien Testament. L'unique objet que nous avons à chercher dans leurs ouvrages est donc le mystère du salut.

2. Le mystère du salut et le mystère du Christ

Le mystère du salut peut être envisagé à l'échelle des personnes humaines qui se succèdent ici-bas au cours des siècles. Pour chacune d'elles, dans les conditions de vie concrètes que lui offre son temps, dans le cadre des circonstances où il lui est donné de vivre, il s'agit de rejoindre Dieu. La révélation chrétienne nous dit de façon explicite que, pour y parvenir, chaque homme doit passer par l'unique médiateur, Jésus (1 Tim 2, 5), qu'il doit bénéficier de sa grâce. La façon dont cette grâce l'atteint pratiquement lorsqu'il vit avant la venue de Jésus ou en dehors du milieu où Jésus est connu comme médiateur, constitue un problème particulier que nous avons déjà eu l'occasion [1] de traiter.

Mais le mystère du salut peut être aussi envisagé à l'échelle de la collectivité humaine. Il se présente alors dans son déploiement historique. Il commence avec la création, et il se consommera par le retour du Christ en gloire. Le passage de Jésus ici-bas en est évidemment le centre. Après lui, le mystère prend une forme « sacramentelle » dans l'histoire de l'Église; avant lui, il est déjà à l'œuvre ici-bas. Mystère du salut et mystère du Christ ne constituent donc pas des entités différentes, quoiqu'il faille attendre la « plénitude des temps » pour que le mystère du salut soit explicitement révélé comme mystère du Christ. Ainsi l'Ancien Testament n'est pas seulement une préparation extrinsèque du mystère du Christ; il en fait déjà intégralement partie. Le Christ n'est pas encore venu, mais son mystère est déjà *vécu* par Israël, avec ce début de conscience qu'une révélation inchoative lui en donne [2]. Ce mystère se manifeste dans la *Parole* prophétique, qui suscite chez les hommes une vie théologale fondamentalement identique à la nôtre [3], et qui fait entrevoir avec une précision grandissante ce que sera sa réalisation complète au terme des temps [4]. Il se manifeste dans les *institutions* du peuple de Dieu, qui préparent les cœurs à accueillir le Christ [5], et qui déjà signifient obscurément son œuvre rédemptrice pour ceux qui cherchent Dieu avec une pleine loyauté de cœur [6]. Il se manifeste dans

[1] *Supra*, p. 138 ss.
[2] *Supra*, p. 142-151.
[3] *Supra*, p. 128-131.
[4] *Supra*, p. 327 ss.
[5] *Supra*, p. 196-209.
[6] *Supra*, p. 209-247.

l'*histoire* d'Israël, polarisée depuis le début par la fin vers laquelle elle chemine et dont elle renferme les mystérieuses figures [1].

Dire que les livres de l'Ancien Testament ont pour unique objet le mystère du salut, cela revient à dire qu'ils ont pour objet le mystère du Christ [2], progressivement *révélé* à Israël et, en même temps, *expérimenté* par lui d'avance sous le voile des événements et des institutions figuratifs, *révélé à partir de cette expérience même*. Telle est en effet la dialectique de la révélation, aussi bien dans l'Ancien que dans le Nouveau Testament. La Parole qui l'explicite ne porte pas sur des vérités abstraites, qui pourraient théoriquement être connues avant d'être entrées dans le champ de l'expérience. Elle porte sur une *réalité* mystérieuse avec laquelle l'homme entretient un rapport existentiel. Cette réalité est perceptible à travers des signes qui sont pour l'homme objet d'expérience; le rôle propre de la Parole est d'expliciter la portée de ces signes. A la « plénitude des temps », les signes en question sont contenus dans l'expérience directe du Verbe de vie, entendu, vu, touché par ses témoins (1 Jn 1, 1-2). Dans l'Ancien Testament, ils sont à chercher dans les institutions et l'histoire d'Israël. Il ne s'agit encore que d'une expérience préparatoire, disposée en vue d'une révélation préparatoire, déjà suggestive, mais incomplète. Or les livres saints ont pour fonction générale de porter témoignage sur ces signes-là, de montrer comment la Parole prophétique en explicite progressivement la portée profonde, en attendant le jour où la venue du Christ fera tomber les derniers voiles. Pour interpréter chrétiennement ces livres, il faut donc faire ressortir, à la lumière du salut réalisé, la portée définitive des signes qui, par avance, mettaient les hommes en rapport avec le mystère du Christ. *L'exégèse des signes fait partie de l'exégèse des livres*. L'examen du langage des livres saints va nous conduire à la même conclusion.

II. LE LANGAGE DES LIVRES SAINTS

Nous n'avons pas à nous occuper ici des problèmes de critique littéraire évoqués plus haut [3]. Si nous abordons le problème du langage des livres saints, c'est en fonction de ce qui vient d'être dit sur leur objet. Cet objet est le mystère du salut, le mystère du Dieu vivant dans ses rapports avec les hommes. Comment le langage humain peut-il exprimer adéquatement cette réalité surnaturelle avec des mots forgés pour traduire l'expérience humaine

[1] *Supra*, p. 275-326.

[2] « Il n'y a rien dans l'Écriture divine qui ne concerne le Christ ou l'Église », dit la *Glose ordinaire* (PL, 113, 844).

[3] *Supra*, p. 410.

de tous les jours [1] ? La réponse à cette question commande à sa façon toute l'exégèse, puisque celle-ci n'a d'autre but que de fournir une intelligence correcte du langage employé dans l'Écriture.

1. La Bible et la symbolique religieuse commune

Le problème présent est commun à tous les langages religieux, lors même que ceux-ci traduisent seulement une connaissance naturelle de Dieu. Il est partout résolu par un recours au symbole, hors duquel il n'y a pas de langage religieux possible [2]. A partir de son expérience de la vie (vie dans le monde sensible, vie sociale, vie psychique), l'homme se représente *par analogie* l'univers transcendant où sa vie religieuse l'introduit. Le passage d'un ordre de choses à l'autre, grâce aux correspondances entrevues entre les réalités symboliques et la Réalité symbolisée, constitue une dialectique concrète qui permet d'exprimer, avec les mots du langage commun, ce que l'homme connaît ou devine de Dieu. Simple application du principe de théologie chrétienne, suivant lequel « ce que Dieu a d'invisible depuis la création du monde se laisse voir à l'intelligence à travers ses œuvres, son éternelle puissance et sa divinité » (Rom 1, 20). Les créatures étant une véritable révélation naturelle du Dieu vivant, l'homme peut légitimement se référer à elle pour forger le langage grâce auquel il traduira ses rapports intimes avec Celui qui est au-dessus des formes sensibles. Sans doute, dans une humanité pécheresse, cette connaissance naturelle de Dieu peut-elle se corrompre et se déformer (cf. Rom 1, 21-23); ce langage symbolique, par lui-même ambigu, peut ainsi se dégrader et se remplir d'un contenu erroné : c'est le drame de toutes les mythologies antiques. Mais le principe qui en commande l'élaboration n'est pas atteint pour autant. Il suffit que les rectifications désirables soient faites, pour que les symboles employés ne trahissent plus leur objet.

C'est précisément ce qui se passe dans la révélation biblique. Guérissant la nature humaine blessée, celle-ci écarte de sa symbolique les représentations indignes du Dieu vivant que présentaient les paganismes d'alentour. Mais elle n'en reprend pas moins à son compte beaucoup de symboles communs à tous les langages religieux et consacrés déjà par un long usage dans le milieu oriental. C'est ainsi qu'elle évoque Dieu comme père, comme roi, comme pasteur, comme époux, etc...; elle conçoit le Temple comme sa demeure, et les sacrifices de communion comme une participation à sa table; elles multiplie les images pour évoquer son action protectrice : il est une

[1] Cf. X. Léon-Dufour, dans VTB, Introduction, p. xvii. — Étude générale du problème : H. Noalk, *Sprache und Offenbarung, Zur Grenzbestimmung von Sprachphilosophie und Sprachtheologie*, Gütersloh, 1960.

[2] *Supra*, p. 210 ss.

tour, un rocher, une forteresse, un bouclier... Une large part du langage religieux de l'Ancien Testament s'enracine donc dans l'expérience humaine commune, dont elle transfigure les données en faisant ressortir sa signification religieuse.

2. Création d'une symbolique religieuse spécifique

Cependant la révélation n'a pas pour seule fin de purifier la connaissance naturelle de Dieu et le langage propre à la traduire. Son objet essentiel est d'un autre ordre : elle fait connaître aux hommes le mystère du salut qui achève de se réaliser en Jésus-Christ. Il lui faut pour cela un langage adéquat, symbolique lui aussi, mais différent de celui qui a pour point de départ l'expérience humaine commune. Les symboles à utiliser doivent en effet s'enraciner dans une expérience humaine *sui generis*, expressément liée aux réalités transcendantes qu'il s'agit maintenant de traduire. C'est ici que l'expérience historique d'Israël, avec tous les éléments qu'elle comporte, trouve son sens et sa raison d'être. C'est l'expérience particulière d'un peuple qui a un destin hors série : il vit des *événements* dirigés par Dieu en vue du mystère du salut ; il possède des *institutions* voulues par Dieu en vue du mystère du salut ; il voit paraître des *hommes* envoyés par Dieu en vue du mystère du salut. Cette référence constante au mystère du salut confère à son expérience historique la valeur d'une expérience religieuse [1], dont la Parole des envoyés divins lui fait connaître la signification.

C'est pourquoi le langage biblique, pour traduire en mots humains tout ce qui concerne le mystère du salut, fait sans cesse appel aux données de cette expérience, qu'il s'agisse d'expliquer les vues actuelles de Dieu sur son peuple sans sortir des perspectives de l'alliance sinaïtique [2], ou d'évoquer par avance le terme mystérieux vers lequel ce peuple est en marche (*l'eschaton*) [3]. Ainsi l'expérience d'Israël sert de point de départ à une symbolique nouvelle où tout ce qu'il y a d'unique et d'irréversible dans l'histoire, d'unique et de particulier dans les institutions, se trouve paradoxalement valorisé. Bien mieux, la reprise du langage symbolique commun acquiert du même coup une coloration spécifique. Par exemple, dans l'Ancien Testament, les notions du Dieu-Père et du Dieu-Époux ne s'entendent pas exactement comme ailleurs, car elles ont pour arrière-plan l'expérience historique de l'exode et de l'alliance [4] (pour le Dieu-Père : Ex 4, 22-23 ; Os 11, 1 ; pour le Dieu-Époux : Jer 2, 1 ; Ez 16, 8) Et ainsi de suite.

[1] *Supra*, p. 258 s.
[2] *Supra*, p. 267-272.
[3] *Supra*, p. 364 ss.
[4] P. GRELOT, *Le couple humain dans l'Écriture*, Paris, 1961, p. 50 ss.

Ces remarques permettent de comprendre le rapport qui existe entre les figures bibliques (encloses dans les événements, les personnages et les institutions d'Israël) et le langage de la révélation : *les figures sont au point de départ du langage, elles appartiennent à sa structure fondamentale.* Il est vrai qu'à un premier stade, les réalités figuratives de l'Ancien Testament n'étaient pas encore explicitement reconnues comme les symboles d'une Réalité à venir; cependant, c'était déjà à travers elles que le dessein de salut devenait intelligible. Dès qu'apparaît l'eschatologie prophétique, la description de l'*eschaton* se fonde sur une interprétation symbolique du passé, comme le montre l'accumulation des thèmes à sous-bassement historique [1] : nouvel exode, nouvelle alliance, nouvelle traversée du désert, nouvelle entrée en terre promise, nouvelle Jérusalem, nouveau David, nouveau Temple, etc... Certes, à ce niveau, la pensée oscille toujours entre une restauration matérielle de l'état de choses antérieur et son remplacement par des réalités plus hautes : la prophétie reste ambiguë [2]. Mais quand le Nouveau Testament sera là, quand le Verbe fait chair et son œuvre rédemptrice seront entrés à leur tour dans l'expérience historique du peuple de Dieu, la portée des figures achèvera de se dévoiler. Or pour rendre intelligible cet *eschaton* réalisé, les auteurs chrétiens continueront de sentir la nécessité du langage fondé sur les figures; ils exprimeront les réalités du Nouveau Testament dans les catégories de pensée forgées par l'expérience historique d'Israël [3]. Tel est le premier langage de la théologie chrétienne, qu'emploient les auteurs inspirés pour traduire le mystère du Christ en mots humains. Il est certain que l'expérimentation directe de ce mystère par les apôtres remplit les mots en question d'un contenu nouveau, impossible à imaginer jusque là : en accomplissant les figures et les Écritures prophétiques, le Christ les transforme toutes en Évangile, suivant le mot d'Origène [4]. Mais cette opération finale ne fait que conduire à son achèvement la création du langage symbolique dont l'Ancien Testament avait posé les fondements.

3. La critique du langage biblique

Pour comprendre exactement le message des livres saints, il n'est rien de plus important que la *critique du langage* dont nous venons de jeter les bases. Le message des livres saints porte toujours, nous l'avons dit, sur l'unique mystère de salut avec lequel tout homme entretient un rapport existentiel, qu'il s'agisse des croyants de l'Ancien Testament ou de nous-

[1] *Supra*, p. 369 s.
[2] *Supra*, p. 392 ss.
[3] *Supra*, p. 218 ss., 294 ss.
[4] *Supra*, p. 403.

mêmes. Or la traduction littéraire de ce message se fait dans un langage spécial dont il est indispensable de repérer les sources. Si le langage en question n'était qu'une création humaine, due à l'arbitraire des auteurs bibliques et aux accidents de l'histoire, on pourrait estimer nécessaire d'en dépouiller le message pour le rendre intelligible à nos contemporains. On a reconnu ici le principe de dé-mythisation posé par Bultmann [1]. Mais ce serait méconnaître la véritable valeur de l'expérience humaine où ce langage était enraciné : celle-ci, vécue dans la foi, constituait une expérimentation voilée du mystère du salut, providentiellement inscrite dans le filigrane des faits qui en préparaient la consommation historique. La foi des hommes de l'Ancien Testament était, comme la nôtre, une réponse à la Parole de Dieu. Or cette Parole se présentait à eux conjointement sous les traits de la parole prophétique et sous les traits des événements créés par Dieu pour tisser la destinée de son peuple. Comment séparer ces deux faces du message divin sans le vider *ipso facto* de son contenu ?

Autant la critique du langage de l'Écriture est importante pour la théologie biblique, puisqu'elle permet de retrouver derrière les symboles employés par l'Écriture l'expérience existentielle dont ils reçoivent leur consistance et leur portée, autant la dé-mythisation est décevante puisque, vidant les symboles de tout contenu ontologique, elle les tient pratiquement pour séparables du message qu'ils permettaient originairement de traduire [2]. On en dirait autant d'une mauvaise scolastique qui croirait pouvoir enfermer la révélation dans des concepts abstraits, forgés suivant les catégories aristotéliciennes, et se passer ensuite de la symbolique scripturaire, philosophiquement imprécise et parfaitement inutile pour des esprits formés à meilleure école. Comme si l'objet de la révélation divine, dans les deux Testaments, était essentiellement constitué par un certain nombre d'*idées* religieuses (des « concepts révélés »), exprimés fort imparfaitement dans le langage préphilosophique des livres saints ; et comme si on pouvait faire l'économie de ce langage, une fois qu'on aurait compris les idées qu'il recelait et qu'on les aurait rendues dans un langage meilleur ! En fait, pour traduire authentiquement le message divin, sans trahir ni son aspect existentiel, qui lui donne valeur de vie, ni son aspect ontologique, qui nous assure une connaissance authentique des réalités transcendantes, il n'y a finalement pas d'autre langage possible que le langage symbolique de la Bible, saisi au terme de son dévelop-

[1] Cf. R. MARLÉ, *Bultmann et l'interprétation du Nouveau Testament*, p. 56 ss.

[2] H. Duméry formule une critique analogue, de son point de vue de phénoménologue : il faut, dit-il, non une démythisation, mais une compréhension du mythe (*Philosophie de la religion*, t. 2, p. 242-246). Cependant, pour apprécier cette position, on doit tenir compte des thèses générales de l'auteur (cf. *supra*, p. 416, note 2). Sur le sens que Duméry donne ici au mot « mythe », voir *ibid.*, p. 147-149. Cf. les réflexions critiques de R. Marlé sur le projet de Bultmann : *op. cit.*, p. 62-71.

pement dans le Nouveau Testament. En le prenant pour base et en respectant ses données, on pourra certes confronter la révélation qu'il recèle avec la problématique de telle époque ou de tel milieu. Il y aura alors confrontation de deux langages, et au terme de l'opération, le langage philosophique de l'époque et du milieu considérés servira d'instrument complémentaire pour préciser sur certains points particuliers le contenu réel du langage biblique et pour écarter ses interprétations erronées; encore faudra-t-il que le langage philosophique en question subisse lui-même les purifications, les rectifications et les surcharges nécessaires [1]! Mais cela admis, il faut bien se rappeler que le seul point de la terre et du temps où l'expérience humaine d'un peuple ait été pleinement intégrée à la révélation du Dieu vivant et de son salut, où le langage forgé à partir d'elle ait été incorporé à la Parole même de Dieu, c'est l'expérience historique d'Israël, depuis la vocation d'Abraham jusqu'à la clôture de l'époque apostolique. Ce fait commande à la fois le travail de la théologie et l'exégèse des livres saints.

3. QU'EST-CE QUE L'INTERPRÉTATION CHRÉTIENNE DE L'ANCIEN TESTAMENT?

L'interprétation chrétienne de l'Ancien Testament suppose que l'exégète ne s'enferme pas dans les limites de la critique. Mais il ne faudrait pas la concevoir comme une construction théologique superposée aux données de la critique par des procédés plus ou moins arbitraires. L'exégèse allégorique pratiquée par les Pères et les écrivains médiévaux donnait souvent dans le second piège. L'exégèse moderne, dans la mesure même où elle redoute de forcer le sens des textes dont elle entend respecter la teneur, laisse plus d'une fois l'impression qu'elle achoppe au premier. Il faut éviter l'un et l'autre. En effet, le but à atteindre est une intelligence exacte de la Parole de Dieu, telle qu'elle a été écrite sous l'inspiration; et cela exige un usage rigoureux de la critique. Mais en contexte chrétien,

[1] Cette proposition est un truisme en théologie catholique. Que l'usage du langage philosophique en théologie soit dû à la nécessaire confrontation de la foi et des cultures, on le sait depuis l'époque patristique, depuis les *Apologies* de saint Justin et sa théorie du Verbe illuminateur. Que l'usage du langage propre à toute école particulière comporte des dangers certains, on le sait depuis Arius. L'emploi des mots *ousia* et *hypostasis*, *natura* et *persona*, au concile de Nicée a lui-même requis, outre la confrontation de deux langues, une purification et une surcharge des mots, effectuées en référence au langage de l'Écriture et à l'expérience du Verbe fait chair relatée par ses témoins. De même, personne ne soutiendra que, dans la *Somme de théologie*, les catégories de pensée de saint Thomas se ramènent purement et simplement à celles d'Aristote, malgré l'usage d'un même langage philosophique. Il y a eu purification, rectification, surcharge, soit en fonction de la théologie antérieure (surtout augustinienne), soit directement en fonction de l'Écriture : ce n'est pas en vain que saint Thomas en a commenté les textes!

cette intelligence n'est pas complète si l'on ne cherche dans les textes que les idées humaines de leurs auteurs, si l'on n'y découvre pas le mystère du salut tel qu'il s'est finalement révélé; et cela exige une attention aux résonances secrètes que les textes peuvent avoir, non dans la conscience religieuse des hommes d'autrefois, mais dans la nôtre, à nous qui connaissons explicitement le mystère du Christ. Trois points de la méthode à employer retiendront ici notre attention: Quelle orientation faut-il donner à la recherche critique pour qu'elle puisse ainsi déboucher sur le sens chrétien des Écritures? En vertu de quelle dialectique pourra-t-on passer, du sens des textes saisis au niveau de leur contexte historique originel, au sens qu'ils acquièrent dans le contexte plus vaste de la révélation achevée? Quelles applications faut-il envisager pour cette méthode générale?

1. Orientation de la critique

Les règles de la critique sont ce qu'elles sont. Elles appartiennent au domaine propre de la raison, pour lequel on est en droit de revendiquer une autonomie analogue à celle que la pensée thomiste accorde à la philosophie en face de la théologie. Cela ne veut pas dire que la théologie n'ait rien à y voir. Cela veut dire qu'elle possède seulement un pouvoir indirect d'intervention, soit pour maintenir la raison dans ses limites si elle prétendait les franchir, soit pour assurer son ouverture à une lumière divine plus haute qu'elle si elle était tentée de se faire la mesure absolue des choses, soit pour rectifier à l'occasion ses jugements si elle errait sur quelques points particuliers. Mais le problème que nous soulevons ici concerne finalement beaucoup moins les *règles* à mettre en œuvre dans le travail critique, que son *orientation* fondamentale et l'esprit dans lequel il doit être entrepris. Qu'il s'agisse de critique littéraire, historique ou philosophique, l'opération à effectuer comprend trois phases logiquement enchaînées: il faut étudier les conditionnements humains de la pensée et du langage; il faut, à partir de là, saisir correctement la pensée dans le langage qui la traduit; il faut enfin en apprécier la signification et la valeur. Or quand la Bible est en cause, le texte étudié est inspiré de Dieu, il exprime la révélation divine, il concerne le mystère du salut. Ce triple fait ne peut manquer d'avoir des incidences sur les trois « moments » de l'opération critique.

a) L'étude des conditionnements humains. — En premier lieu, les conditionnements humains que décèle la critique littéraire et historique n'affectent pas une pensée complètement livrée à elle-même, un langage abandonné à sa pure évolution naturelle. C'est d'une révélation divine que les auteurs sacrés ont reçu la connaissance du mystère du salut, qu'ils soient eux-mêmes

dépositaires du charisme prophétique, ou qu'ils fassent écho au témoignage des prophètes en l'accueillant dans la foi [1]. De même, leur langage est sous la mouvance de l'inspiration divine, ce qui assure à la révélation une traduction adéquate où l'infaillibilité de Dieu se trouve engagée. Pensée et langage sont d'ailleurs étroitement corrélatifs; en les distinguant ici comme les deux temps qui se succèdent logiquement dans la composition des livres saints, on n'a pas l'intention de les disjoindre.

b) La saisie de la pensée à partir du langage. — Les circonstances de temps et de lieu, de milieu et de culture, conditionnent tout d'abord la connaissance du mystère du salut que possède chaque auteur sacré. Qu'il s'agisse d'une connaissance prophétique ou d'une connaissance de foi fondée sur le témoignage prophétique, le problème est fondamentalement le même: cette connaissance est limitée par l'horizon d'une époque déterminée, lors même que les perspectives d'avenir ouvertes par l'écrivain s'étendent jusqu'à l'*eschaton*. Il est vrai que, chez le prophète, la connaissance de cet *eschaton* peut comporter des traits d'une nouveauté absolue [2]. Mais même dans ce cas, elle a pour arrière-plan une certaine expérience humaine qui lui donne toute sa densité concrète. Or cette expérience n'est pas encore celle du Nouveau Testament et du Christ advenu; c'est celle de l'histoire et des institutions préparatoires et figuratives [3], plus ou moins riche suivant qu'on se trouve plus ou moins près du Nouveau Testament; et dans la mesure où la connaissance du mystère que traduisent les textes se réfère à cette expérience, il est évident qu'elle est plus ou moins précise, plus ou moins explicite dans le détail des choses [4]. Les mêmes conditionnements pèsent sur le langage dont se servent les auteurs inspirés pour traduire leur message. Comme nous l'avons vu, ce langage plonge ses racines dans l'expérience humaine du peuple de Dieu, en tant qu'expérience inchoative du mystère du salut; aussi est-il positivement apte à traduire ce mystère, de sorte que la révélation du Nouveau Testament n'ait pas à le contredire, mais seulement à l'enrichir en dissipant ses ambiguïtés. Mais en retour, étant données les limites de l'expérience où il s'enracine, ce langage ne saurait traduire le mystère *dans sa totalité*.

[1] On retrouve ici la distinction classique entre le charisme prophétique et le charisme scripturaire, qui peuvent être réunis dans un même homme, ou au contraire dissociés chez certains hagiographes. Sur ces problèmes, voir l'appendice II du fascicule de la Somme théologique, *La prophétie*, par P. Benoit; à compléter par les exposés postérieurs du même auteur: dans A. Robert et A. Tricot, *Initiation biblique*[3], Tournai-Paris, 1954, p. 6-45; *Les analogies de l'inspiration*, dans *Sacra Pagina* (Congrès Biblique de Louvain), t. 2, p. 86-99.

[2] *Supra*, p. 356-361.

[3] *Supra*, p. 370.

[4] *Supra*, p. 145-151.

Ainsi l'étude critique des facteurs humains qui conditionnent l'activité littéraire des auteurs bibliques a des conséquences importantes. D'un côté, elle explique le caractère imparfait et lacunaire de leur présentation du mystère, telle qu'elle ressort de l'analyse des textes. Mais d'un autre côté elle justifie l'effort fait par le lecteur chrétien pour saisir le mystère *tout entier* à travers l'image imparfaite que chaque auteur lui en livre. Bien mieux, en attirant l'attention sur la connaissance du mystère que possède chaque auteur, sur la place du mystère dans sa psychologie religieuse, sur la façon dont il accède au mystère par sa vie de foi, elle permet de mieux voir à quels aspects particuliers de ce mystère il est plus sensible, et comment les expressions employées par lui les manifestent en même temps qu'elles les voilent encore à demi. Ces constatations sont importantes, car elles permettent de mettre en évidence la portée chrétienne des textes à partir de la pensée même des écrivains sacrés, telle que la critique la restitue : c'est à travers leurs formulations incomplètes et tâtonnantes que le mystère se laisse apercevoir en totalité. Certes, on ne l'apercevrait pas si la lumière de la foi, fondée sur le Nouveau Testament, n'en donnait par ailleurs connaissance. Mais cette connaissance étant assurée, ce n'est pas manquer au respect qu'exigent les textes que de franchir ainsi les limites où butaient encore les auteurs d'autrefois, et de faire surgir en pleine lumière l'objet mystérieux qu'ils appréhendaient déjà jusqu'à un certain point, dans la pénombre d'une foi (ou d'une connaissance prophétique) conditionnée par les circonstances de leur temps, mais qu'ils ne pouvaient décrire de façon pleinement satisfaisante, puisqu'il n'était pas entré dans le champ de l'expérience humaine grâce à l'incarnation du Fils de Dieu et à la fondation de son Église.

c) Le jugement sur la signification et la valeur des textes. — Au terme du travail critique, le jugement porté sur la signification et la valeur des faits analysés ressortira à la fois de la philosophie religieuse (c'est son aspect critique) et de la théologie. Ou plutôt, la philosophie religieuse posera à ce sujet des questions auxquelles il sera impossible de donner une réponse complète sans franchir les limites d'un examen rationnel, — car cette réponse exige l'engagement de la foi, et cela la fait entrer dans le ressort de la théologie.

2. Dialectique du dépassement

Le dépassement de la critique que nous venons d'esquisser n'est pas une invention de l'exégèse moderne. A partir d'une problématique humaine différente et avec de tout autres procédés, les exégèses patristique et médiévale effectuaient déjà une opération semblable. Si l'on veut en découvrir l'origine et les principes directeurs, il faut remonter jusqu'au Nouveau Testament :

chez saint Paul et dans l'épître aux Hébreux, le ressort de la méthode se trouve défini de plusieurs façons.

a) De la lettre à l'esprit [1]. — Selon saint Paul, l'intelligence chrétienne de l'Ancien Testament exige tout d'abord un passage de la *lettre* à l'*esprit*. Ces deux termes opposés caractérisent les deux régimes religieux fondés sur les deux alliances. L'alliance nouvelle conclue par Jésus-Christ apporte aux hommes le don de l'Esprit divin qui les fait vivre. L'alliance ancienne, celle du Sinaï, n'avait apporté qu'un don extérieur, la Loi, qui était par elle-même lettre morte, incapable de donner la vie, occasion de mort pour ceux qui lui désobéissaint (2 Cor 3, 6-7). Ayant reçu l'Esprit au baptême, les chrétiens doivent désormais servir Dieu « dans la nouveauté de l'esprit et non dans la vétusté de la lettre » (Rom 7, 6). Cela suppose chez eux une intelligence de la Loi ancienne qui dépasse la matérialité des préceptes pour en retenir seulement la signification profonde, surtout quand il s'agit des préceptes juridiques et cultuels, relatifs aux institutions d'Israël. C'est ainsi qu'à la circoncision matérielle « selon la lettre » doit se substituer la circoncision du cœur « selon l'esprit » (Rom 2, 27-29).

La seule application du principe que fasse saint Paul concerne donc le problème de la Loi ancienne, problème vital pour l'Église de son temps, qu'agitaient les entreprises des judaïsants. Mais le principe lui-même a des incidences plus larges. Tous les textes d'Ancien Testament ont une portée définie, en fonction des perspectives propres de l'alliance sinaïtique et du régime religieux fondé sur elle. Le sens que leur découvre la critique est d'abord celui-là, et il est nécessaire de respecter la consistance de cette *lettre*, où nous voyons Dieu parler à « nos Pères » (Heb 1, 1) suivant les normes d'une économie préparatoire. Mais pour y trouver le message qu'il nous adresse *à nous*, il faut replacer cette lettre dans la lumière de l'économie nouvelle, afin de découvrir son intentionalité profonde, corrélative au régime de l'Esprit où nous sommes maintenant entrés. Autrement, la critique nous enfermerait dans une *lettre* morte, qui pourrait rassasier notre curiosité humaine, mais ne nous apporterait rien d'utile au salut — et cette lettre-là tomberait sous la condamnation de saint Paul.

b) De la pédagogie divine à sa fin providentielle [2]. — Le passage de la lettre à l'esprit s'entend plus aisément si l'on réfléchit au rôle de la Loi ancienne dans le dessein de salut. Elle a servi de *pédagogue* au peuple de Dieu, jusqu'à ce que le Christ vienne et que la justification puisse être obtenue par la foi en lui (Gal 3, 23-25). La seule application énoncée par saint Paul concerne, ici encore, le problème de la Loi. Mais le principe de la pédagogie

[1] *Supra*, p. 22.
[2] *Supra*, p. 21.

divine peut être étendu à tous les aspects de l'Ancien Testament : lois et institutions, histoire, promesses prophétiques... De même que, pour pouvoir renaître dans le Christ à une vie nouvelle, l'homme de péché doit d'abord expérimenter son impuissance totale à se sauver lui-même du Jugement de Dieu, ainsi le divin Pédagogue a-t-il révélé à Israël, d'une part, la misère de son être pécheur qui le vouait au Jugement de Dieu, d'autre part, la promesse d'un régime de grâce où le salut lui serait accordé de façon gratuite. Nous nous sommes longuement expliqués là-dessus, en distinguant dans cette éducation du peuple de Dieu un aspect moral et un aspect théologal. Pour discerner la place de chaque texte biblique dans la pédagogie de Dieu, il faut donc voir comment il est ordonné à la révélation du Christ, polarisé par le mystère du salut qui se réalisera au terme des temps préparatoires. Cela suppose qu'on en respecte pleinement le réalisme historique, qu'on l'entende exactement dans le sens qu'il avait au temps de sa composition; c'est le travail propre de la critique. Mais cela suppose aussi qu'on soit attentif au rapport qu'il entretient avec la *fin* de l'histoire sainte, qu'on découvre ainsi le dynamisme profond qui lui permit autrefois de remplir sa fonction pédagogique. Alors sa portée chrétienne apparaît, et il peut jouer aujourd'hui *pour nous* le même rôle pédagogique qu'il joua jadis pour nos Pères dans la foi.

c) Des figures à la réalité [1]. — Enfin le passage de l'Ancien Testament au Nouveau est décrit par saint Paul et dans l'épître aux Hébreux comme un passage des figures à la Réalité préfigurée. Ce principe, qui comporte des nuances notables et de sérieuses différences de vocabulaire chez les deux auteurs qui y font appel, reçoit chez eux deux séries d'applications : d'une part, aux faits de l'histoire préparatoire; d'autre part, aux institutions du régime ancien, notamment aux institutions cultuelles. Nous nous en sommes expliqués longuement. Ce qu'il faut souligner maintenant, ce sont les conséquences exégétiques qui en découlent. A partir du moment où le lecteur chrétien s'est accoutumé à la dialectique des figures, les textes de l'Ancien Testament lui font apercevoir, derrière un sens obvie relatif aux réalités figuratives, une portée plus profonde qui a trait à la Réalité préfigurée. Le sens obvie est du domaine de la critique; la portée profonde suppose un dépassement de ses résultats. Au réalisme historique qu'exige la critique, se joint ainsi une attention constante à la signification de l'histoire, telle qu'elle se révèle en Jésus-Christ. De toute façon, le mystère du Christ peut être découvert sous les enveloppes provisoires qui furent, pour un temps, les signes imparfaits de sa présence. *In Vetere Testamento, Novum latet ; in Novo, Vetus patet !* Pour que l'opération aboutisse à des résultats

[1] *Supra*, p. 23-27.

objectifs, elle ne doit pas être conduite au hasard. La critique, ici encore, a son mot à dire. C'est elle en effet qui permet de replacer chaque texte dans son contexte existentiel, de comprendre ce que signifiaient pour les hommes de foi de jadis les événements et les institutions dont le texte parle, d'instituer une confrontation constante entre la foi de l'Ancien Testament et la nôtre — seul moyen de trouver des critères acceptables pour discerner les préfigurations authentiques [1].

Dans l'intelligence chrétienne de l'Ancien Testament, les trois « passages » de la lettre à l'esprit, de la pédagogie divine à son terme, des figures à la Réalité préfigurée, sont associés de façon très étroite. S'ils ne se superposent pas exactement, ils sont solidaires. Tous trois s'adaptent sans difficulté aux perspectives de la critique biblique, et ils fournissent le moyen de la dépasser pour en intégrer les résultats à la théologie.

3. Applications pratiques

Cette dialectique du dépassement est susceptible de trois applications principales, qui correspondent aux trois domaines où l'exégèse de l'Ancien Testament se trouve intéressée au premier chef : l'apologétique, la théologie et la pastorale.

a En apologétique. C'est en apologétique que le souci de respecter les données de la critique doit être le plus fortement marqué. En effet, pour jalonner le chemin qui conduit à la foi, il importe de pouvoir tabler sur des conclusions rationnelles indiscutables. L'argument prophétique, traditionnel dans l'Église, doit donc être repensé en fonction des résultats solides de la critique moderne [2]. Fondamentalement, il s'agit moins de construire une démonstration contraignante basée sur la réalisation des prédictions prophétiques, que de réfléchir sur un phénomène historique qui n'a aucun parallèle exact dans toute l'histoire des religions : l'Ancien Testament, considéré dans son ensemble et sous tous ses aspects, constitue un fait global dont il faut découvrir la fois le principe d'unité et la signification.

C'est ici que l'idée de la pédagogie divine finalisée par le Christ et son mystère apparaît éclairante. L'ancien Testament n'est pas un phénomène religieux qui se suffirait à lui-même. C'est une réalité dynamique. Ce qui l'unifie et lui donne un sens, c'est le terme vers lequel il conduit le peuple d'Israël. La lettre de sa Loi n'a pas en elle-même sa raison d'être; elle effectue une éducation morale et religieuse qui prépare Israël au régime

[1] *Supra*, p. 218-221 et 299-303.

[2] *Supra*, p. 421, note 1.

de l'Esprit où le Christ l'introduira. Pareillement, l'histoire temporelle et les institutions qui structurent la vie du peuple de Dieu effectuent son éducation théologale; elles préparent ainsi le jour où sa vie de foi se détachera des enveloppes provisoires pour accéder aux réalités définitives, présentes sous le sacrement de l'économie ecclésiale. Cette ouverture sur l'avenir eschatologique est d'ailleurs attestée par l'Ancien Testament lui-même, puisqu'il est animé d'un bout à l'autre par une promesse divine dont Israël attend le plein accomplissement; que si l'objet de la promesse demeure ambigu à bien des égards, tant le langage qui l'exprime est enraciné dans une expérience figurative aux aspects très divers, la venue du Christ dissipe finalement toutes ces équivoques. L'harmonie des deux Testaments, qui est un signe pour la foi, n'est donc pas à chercher dans des correspondances matérielles entre le détail des textes de l'Ancien et le détail des faits du Nouveau. Elle ne peut même apparaître sans que l'on fasse appel à la dialectique de la lettre et de l'esprit et à la dialectique des figures. Elle ne saurait, en tout cas, être perçue que par des hommes dont le cœur est ouvert aux biens véritables apportés par le Christ; eux seuls peuvent se rendre compte que la lettre est ordonnée à un esprit qui la dépasse, et les figures, à une Réalité d'un autre ordre [1].

b) En théologie [2]. — Pour le théologien, cette unité des deux Testaments constitue un fait acquis. Le problème qui se pose à lui, c'est de retrouver dans l'Ancien la formulation progressive d'une révélation que le Nouveau a conduite à son achèvement. Sans perdre de vue l'unité concrète du mystère du salut accompli dans le Christ, il en retrouve les divers aspects ébauchés sous des traits variés, soit au niveau de la vie d'Israël et de son expérience historique, soit au niveau des promesses eschatologiques. En suivant de livre en livre le développement de la révélation, il voit ainsi émerger peu à peu des *thèmes* [3], qui finalement convergent et s'ordonnent à l'intérieur d'un cadre unique: celui du mystère du Christ. Le travail du théologien ne

[1] On notera avec intérêt que l'apologétique de Pascal, malgré l'insuffisance de ses moyens critiques, va droit au cœur du problème: l'unique objet de l'Écriture est la charité, tout ce qui ne va pas à la charité est figure. Le passage de la lettre à l'esprit et des figures à la réalité préfigurée n'est autre chose qu'un accès à l'ordre de la charité, où nous introduit Jésus-Christ. Cf. *supra*, p. 395-398.

[2] Cf. R. MARTIN-ACHARD, *Les voies de la théologie de l'Ancien Testament*, RTP, 1959, p. 217-226 (position du problème dans l'exégèse récente). Plusieurs études touchent à ce sujet dans le recueil de A. WEISER, *Glaube und Geschichte im Alten Testament*, Göttingen, 1961: *Die theologische Aufgabe des A.T.s*, p. 182-200; *Das Gesamtverständnis des A.T.s*, p. 257-279; *Vom Verstehen des A.T.s*, p. 290-302 (l'insistance est mise sur la nécessité d'une exégèse scientifique, à l'exclusion de toute méthode particulière d'interprétation théologique).

[3] J. GUILLET, *Thèmes bibliques*, Paris, 1950. — X. LÉON-DUFOUR, *Vocabulaire de théologie biblique*, Introduction, p. XIII-XVI.

consiste donc pas à trouver dans l'Ancien Testament les éléments constitutifs d'une doctrine chrétienne toute faite, qu'il n'aurait qu'à déduire par syllogisme de textes parfaitement explicites. Il voit la doctrine mûrir en quelque sorte sous ses yeux, suivant une dialectique fort significative.

Chaque thème, en effet, s'enracine dans l'expérience humaine du peuple de la Bible, et c'est ce qui lui donne sa densité existentielle. Greffé sur ce support provisoire, il s'approfondit peu à peu, jusqu'au jour où la prophétie le transfère en contexte eschatologique et, du même coup, souvent le transfigure. Enfin, quand le Christ vient, il remplit du contenu de son mystère cette formulation pré-adaptée à l'exprimer. C'est ainsi que, de l'expérience de la royauté israélite, la prophétie passe à la promesse du Roi-Messie; le Christ réalise cette promesse, mais en donnant un contenu nouveau à la royauté attendue (cf. Jn 18, 37), qui ne trouvera sa manifestation glorieuse qu'au-delà du monde présent (cf. Ap 19, 11-16). Le principe de distribution des thèmes qui constituent cette théologie biblique n'est évidemment pas à chercher dans le Nouveau Testament, encore moins dans les classifications logiques de la théologie postérieure; il est dans l'expérience même d'Israël, où chacun d'eux naît et se développe. Au terme de l'étude, il est essentiel de montrer comment le mystère du Christ les réunit en un faisceau et leur confère une plénitude impossible à voir jusque là. C'est ainsi que le thème du Roi recoupe, dans la christologie, ceux du Fils d'Homme et du Serviteur de Yahveh. Mais la personne du Fils de Dieu, telle qu'elle se révèle en Jésus, remplit chacun d'eux d'un contenu jusque là inimaginable [1].

c) En pastorale. — Enfin la pastorale exige que, dans *chaque* texte d'Écriture, on soit en mesure de montrer la présence du mystère du Christ [2]. Il ne s'agit plus seulement, comme en théologie, de placer le texte dans la perspective synthétique d'un thème qui se développe. Pour utile que soit l'opération, elle n'offrirait souvent à la vie spirituelle qu'une nourriture

[1] Cf. VTB, art. *Roi, Fils de l'Homme, Serviteur de Yahveh, Fils, Messie* (ce dernier indique la synthèse de tous les autres).

[2] L. Bouyer, *Liturgie et exégèse spirituelle*, LMD, 7 (1946), p. 27-50. — Dom C. Charlier, *La lecture sapientielle de la Bible*, LMD, 12 (1947), p. 14-52. — H. Urs von Balthasar, *Dieu a parlé un langage d'homme*, dans *Parole de Dieu et liturgie*, Congrès de Strasbourg, Paris, 1958, p. 71-103. — P. Y. Emery, *La méditation de l'Écriture*, VC, 1960, p. 339-350. — G. van Hemert, *Over de tweede bijbelkwestie*, dans *Bijdragen*, 21 (1960), p. 1-19. — Sur l'histoire du problème dans l'Église, voir l'article collectif *Écriture sainte et vie spirituelle*, DS, t. 4/1, col. 128-278. Des exemples concrets de lecture spirituelle de l'Ancien Testament sont donnés par J. Lécuyer, *Abraham, notre père dans la foi*, Paris, 1955; D. Barsotti, *Spiritualité de l'exode*, Paris, 1959. Du point de vue d'une théologie protestante, le problème est examiné par S. Amsler, *L'Ancien Testament dans l'Église*, p. 101-228; cf. *Lecture juive et lecture chrétienne de l'Écriture sainte*, dans *Judaica*, 1960, p. 193-206.

insuffisante, car le sens littéral tel que l'établit la critique reste étroitement connexe à un régime religieux dépassé depuis le Christ. Le but de la prédication, de la liturgie, de la spiritualité en général, ne serait donc pas atteint. Mais quels que soient les conditionnements qui affectent la formulation du *mystère-de-Dieu-avec-les-hommes* dans un texte déterminé, le recours à la dialectique de la lettre et de l'esprit ou à la dialectique des figures permet d'y mettre en lumière un *message* fondamental, qui garde aujourd'hui encore toute sa valeur. D'une part, ce message concerne la situation existentielle de l'homme en face de Dieu qui lui parle. D'autre part, il fournit une certaine intelligence du mystère du salut considéré dans ses structures. Ces deux éléments sont liés, et il importe de n'en laisser aucun dans l'ombre.

C'est ainsi que saint Paul, dans son interprétation figurative de l'exode (1 Cor 10, 1-11), retrouve le sacramentalisme chrétien sous le voile des figures : « (Nos pères) ont tous été baptisés en Moïse dans la nuée et dans la mer, ils ont tous mangé le même aliment spirituel, et ils ont tous bu le même breuvage spirituel... » L'esprit (c'est-à-dire la présence secrète du Christ) se trouve donc caché sous la lettre des textes, comme il se trouvait caché sous les signes déficients de l'histoire passée (« ils buvaient tous à un rocher spirituel qui les accompagnait, et ce rocher, c'était le Christ », 10, 4). En percevant la Réalité eschatologique sous les figures, on perçoit l'esprit sous la lettre. Alors le message de conversion adressé jadis au peuple d'Israël dans les récits qui rapportaient le drame du désert, se voit prolongé jusqu'à nous; il s'insère dans le contexte actuel de l'existence chrétienne, où il acquiert une densité qu'il n'avait encore jamais atteinte (cf. 1 Cor 10, 6-13; de même Heb 3, 7—4, 11).

On appellera comme on voudra cette lecture chrétienne des textes : exégèse spirituelle, exégèse existentielle, peu importe! Son moyen n'est pas une dé-mythisation illusoire, qui réduirait le message à un pur contenu « existential » excluant toute connaissance réelle du mystère [1]. Il s'agit plutôt de comprendre en profondeur le « mythe » (si l'on tient à ce terme équivoque pour désigner les représentations mentales dont le message est revêtu dans le langage biblique), au double plan existentiel et ontologique (car les deux ne doivent pas être dissociés). C'est dans cette sorte d'exégèse que le recours à l'allégorie s'expliquera le plus naturellement. En effet, sur la base des analogies de situation et des préfigurations authentique — qui concernent toujours des expériences historiques *globales* ou des institutions prises *en bloc* [2] —, l'interprète s'efforcera de valoriser les détails des textes, en proposant une signification particulière pour chacun d'eux. Le procédé

[1] *Supra*, p. 431.

[2] Voir *supra*, p. 226, 232, 236, 239 ss., 302.

est aussi vieux que le Nouveau Testament lui-même, puisque saint Paul l'appelle déjà par son nom en Gal 4, 24-30 [1]. On aurait grand tort de se scandaliser de cette adaptation des textes, dont la liturgie nous offre tant d'exemples : ce serait faire preuve d'une étrange étroitesse d'esprit, plus apparentée au positivisme du XIXe siècle qu'au religieux respect du sens littéral de l'Écriture. Toutefois, il importe grandement de ne point céder ici au démon de l'imagination [2], surtout à une époque où le mode de pensée symbolique est difficilement accessible à beaucoup d'hommes. Il ne faudrait pas que la dialectique des figures, essentielle à la révélation biblique, soit compromise par les excès d'un allégorisme artificiel auquel la Bible fournirait des prétextes occasionnels. Ce n'est pas en collectionnant les allégorisations patristiques et médiévales relatives à chaque péricope biblique qu'on fournirait au peuple chrétien d'aujourd'hui une authentique lecture spirituelle de la Bible [3]. Même dans l'exégèse typologique, la rigueur méthodique est nécessaire, et son prolongement allégorique gagnera grandement à s'imposer la même discipline.

§ II. LE PROBLÈME DES SENS DE L'ÉCRITURE

Après avoir examiné dans sa généralité le problème de l'interprétation chrétienne de l'Ancien Testament, nous nous arrêterons pour finir à la question classique qui en constitue la formulation traditionnelle, celle des sens de l'Écriture. Beaucoup d'exposés ne prennent pas garde que ce problème diffère profondément, suivant qu'on le pose à propos de textes de l'Ancien Testament ou de textes du Nouveau. Ils traitent des sens de l'Écriture *in genere*, alors qu'il faudrait envisager deux traitements distincts pour les deux Testaments. A l'origine, c'est pour expliquer l'Ancien en perspective chrétienne qu'on a pris l'habitude d'y reconnaître plusieurs sens. Au-delà de l'époque patristique, l'opération remonte jusqu'à saint Paul, qui a distingué dans l'Écriture une *lettre* et un *esprit*, des *figures* et une *réalité* figurée. Nous reprendrons ici cette perspective primitive, en excluant de nos préoccupations l'interprétation du Nouveau Testament.

[1] *Supra*, p. 220.

[2] On se rappelle sur ce point les sévères mises en garde de l'encyclique *Divino Afflante Spiritu*, après la *Lettre de la Commission biblique* du 20 août 1941 (*Ench. Biblicum*[2], p. 188-198). Cf. J. Levie, *La Bible, Parole humaine et message de Dieu*, p. 156-164, 186-187.

[3] Cf. Dom J. de Monléon, *Histoire sainte*, 3 vol. parus, Paris, 1953, 1956 et 1958.

I. PLURALITÉ DES SENS SCRIPTURAIRES

1. GÉNÉRALITÉS

1. Questions de terminologie

La pluralité des sens scripturaires est une donnée constante de la théologie chrétienne [1]. Mais à toutes les époques, ses principes fondamentaux recoupent des coordonnées culturelles changeantes qui en nuancent les applications. Il en résulte une grande instabilité du vocabulaire employé pour définir la doctrine. Quelques exemples vont le montrer.

Que faut-il entendre par *sens littéral?* Chez saint Paul [2], la *lettre* désigne l'Écriture interprétée à la façon des Juifs et non à la lumière du Christ. Cette terminologie ne fait aucunement appel à la critique littéraire; elle vise d'ailleurs en bloc tous les éléments de l'Ancien Testament, les institutions aussi bien que les textes bibliques. Passons chez Origène. Le sens littéral, qu'on appelle encore sens corporel ou sens historique, est le résultat d'une interprétation qui entend les mots et les phrases au sens propre. Dans cette perspective, ce que nous appelons sens figuré relève du sens spirituel ou allégorique [3]. Ici la critique littéraire de l'alexandrin vient surcharger l'héritage de saint Paul. Dans le haut moyen-âge latin, le vocabulaire est souvent indécis, faute d'une définition claire du sens littéral [4], jusqu'à ce qu'enfin le sens propre et le sens figuré (ou métaphorique) soient tous deux rattachés à la même catégorie. Chez saint Thomas, c'est chose faite: le *sensus litteralis* est le sens des textes, par opposition au sens des choses dont parle l'Écriture [5]. Dans cette définition, le point de vue de l'analyse l'emporte décidément sur celui de la théologie paulinienne: le *sensus litteralis* n'est plus la *lettre* dénoncée par saint Paul. On reste toutefois dans la sphère de la théologie, car la signification chrétienne des textes est contenue dans ce *sensus litteralis*, et l'on peut se baser sur lui pour établir les doctrines révélées [6].

[1] On se référera ici aux traités d'herméneutique cités *supra*, p. 407, note 1. Le livre de F. X. PATRIZI, *Institution de interpretatione Bibliorum*[3], Rome, 1876, est tout entier construit sur cette distinction des sens scripturaires.

[2] *Supra*, p. 22.

[3] H. DE LUBAC, *Histoire et Esprit*, p. 113.

[4] H. DE LUBAC, *Exégèse médiévale*, Ire Partie, p. 439 ss., souligne la dépendance du moyen-âge par rapport à saint Paul dans l'emploi du mot *lettre*. Mais le langage des grammairiens de la latinité décadente n'en exerce pas moins une influence notable, qu'on peut discerner, par exemple, dans le *De schematibus et tropis Sacrae Scripturae* de Bède le Vénérable (PL, 90, 175-186).

[5] *Quodlibet* 7, art. 14; I[a], q. 1, art. 10. — Cf. P. SYNAVE, *La doctrine de saint Thomas d'Aquin sur le sens littéral des Écritures*, RB, 1926, p. 40-65.

[6] « Nulla confusio sequitur in Sacra Scriptura, cum omnes sensus fundentur super unum, scilicet litteralem, ex quo solo potest trahi argumentum... » (I[a], q. 1, art. 10, ad 1).

La terminologie moderne a tout remis en question. Faisant appel à la psychologie des auteurs sacrés, elle appelle sens littéral le sens que ceux-ci ont *intentionnellement* attaché à leur texte [1]. Ce sens a donc une portée qui se limite aux perspectives de l'ancienne alliance. Par le biais de la critique, nous voici revenus bien près de la *lettre* paulinienne.

L'expression *sens spirituel* appelle les mêmes remarques. Chez saint Paul [2], l'*esprit de* l'Écriture est le sens que la révélation du mystère du Christ lui a donné. Chez Origène, l'idée fondamentale du sens spirituel est bien la même [3]. Mais d'une part, sens spirituel équivaut souvent à sens allégorique, ce que saint Paul ne disait pas; d'autre part, quand Origène distingue trois sens — historique, mystique et spirituel —, il fait de ce dernier un sens relatif à la vie de l'âme chrétienne, à la vie spirituelle [4]. Ce n'est plus là qu'une application restreinte de l'*esprit* de l'Écriture au sens paulinien. Chez saint Thomas, la distinction du *sensus litteralis* et du *sensus spiritalis* n'est autre chose que la distinction du sens des textes et du sens des choses [5]. Ainsi défini, le sens spirituel sort du domaine de l'exégèse; c'est un problème de théologie, de réflexion sur la signification de l'histoire et des institutions anciennes. Cela relève bien de l'*esprit* tel que l'entend saint Paul, mais en restreignant la notion de façon considérable. Enfin depuis le XIIIe siècle, l'expression oscille entre plusieurs définitions suivant les préoccupations de ceux qui l'emploient [6].

Le mot *allégorie* enfin a connu bien des vicissitudes. Saint Paul avait donné le premier exemple d'une allégorisation de texte biblique mise au service de l'exégèse chrétienne (Gal 4, 24) [7]. On ne s'étonne donc pas qu'à partir d'Origène l'allégorie désigne toute interprétation qui, pour demeurer fidèle à la théologie paulinienne des deux Testaments, transpose les éléments des textes relevant d'un régime périmé [8]. Cependant, il faut reconnaître

[1] C'est le sens du terme dans l'encyclique *Divino Afflante Spiritu :* « Exegeta, sicut *litteralem*, ut aiunt, verborum significationem, *quam hagiographus intenderit atque expresserit*, reperire atque exponere debet... » (*Enchiridion Biblicum*[2], n° 552).

[2] *Supra*, p. 22.

[3] H. DE LUBAC, *Histoire et Esprit*, p. 156.

[4] *Ibid.*, p. 142 s.

[5] *Supra*, p. 58 s.

[6] L. BOUYER, *Liturgie et exégèse spirituelle*, LMD, 7 (1946), p. 27-50. — J. DANIÉLOU, *Autour de l'exégèse spirituelle*, DV, 8, p. 123-128. — A. M. DUBARLE, *Le sens spirituel de l'Écriture*, RSPT, 1947, p. 41-72. — A. GELIN, *Le sens spirituel de l'Écriture*, dans *Ami du Clergé*, 1950, p. 641-646. — M. D. MAILHIOT, *La pensée de saint Thomas sur le sens spirituel*, RTh, 1959, p. 613-663.

[7] *Supra*, p. 26.

[8] J. DANIÉLOU, *L'unité des deux Testaments dans l'œuvre d'Origène*, RSR, 1948, p. 27-56. — H. DE LUBAC, *Typologie et allégorisme*, RSR, 1947, p. 180-226; *Histoire et esprit*, notamment p. 246 ss.; *A propos de l'allégorie chrétienne*, RSR, 1959, p. 5-43; *Exégèse médiévale*, Ire Partie, p. 373-396.

que les procédés de l'allégorisme alexandrin sont mis plus d'une fois au service de l'opération, qui relève ainsi d'un fait de culture autant que de la théologie [1]. Dans le haut moyen-âge, l'expression *sens allégorique* a deux acceptions différentes, que saint Thomas rappelle dans son commentaire de l'épître aux Galates [2]. Suivant la plus large, c'est toute signification des choses de l'Ancien Testament qui se rapporte à celles du Nouveau, quelles qu'elles soient. Suivant la plus stricte, c'est exclusivement la signification qui vise l'histoire du Christ et de son Église (non la vie des âmes ou les réalités célestes). Saint Thomas lui-même prend l'expression en ce sens restreint quand il fait du sens allégorique l'une des trois catégories de sens spirituels [3]. Mais l'évolution sémantique ne s'arrête pas là, car à l'époque moderne, on voit les promoteurs et les détracteurs de l'allégorie s'entendre pour laisser de côté les anciennes distinctions. Retenant souvent de l'allégorie patristique ce qu'elle avait de plus discutable — ses procédés alexandrins —, les uns prônent le retour à un allégorisme échevelé [4], les autres tiennent pour arbitraire toute application de l'Écriture à un autre objet que celui auquel pensaient les premiers auteurs [5].

Ces faits rendent sceptique sur la possibilité de fixer enfin une terminologie si fuyante. Mais pour éviter ici toute équivoque, il nous faut dire quel sens nous donnons aux mots.

2. *Points acquis*

a) Le sens des textes. — Pour ne rien embrouiller, il est indiqué d'employer l'expression *sens littéral* au sens où l'entend la critique littéraire d'aujourd'hui : le sens que tout auteur attache intentionnellement à son texte. Entendons ici : l'auteur humain, instrument de Dieu pour la composition des livres saints, et non Dieu, « auteur principal ». Ce sens

[1] On y signale en particulier un héritage issu de Philon : J. DANIÉLOU, *Origène*, p. 179-190. — H. DE LUBAC, *Histoire et esprit*, p. 150-166.

[2] *Ad Galatas*, cap. 4, lect. 7.

[3] I[a], q. 1, art. 10.

[4] Voir la bibliographie *supra*, p. 79, note 3, et p. 216, note 3. Il est vrai cependant que le libre usage de la Bible a fait pénétrer dans l'œuvre du poète un profond souffle chrétien; voir les études de C. MAURER, *Die biblische Symbolik im Werke Claudels*, Lucerne, 1941; P. RYWALSKI, *Claudel et la Bible*, Porrentruy, 1948. Beaucoup plus dangereux que les coups de boutoirs de Claudel contre l'exégèse littérale, le pamphlet de DAIN COHENEL *(Un gravissimo pericolo per la Chiesa e per le anime)* provoqua la lettre de la Commission Biblique du 20 août 1941; puis l'Encyclique *Divino Afflante Spiritu*; cf. J. LEVIE, *La Bible, Parole humaine et message de Dieu*, p. 157 ss.

[5] C'est le point de vue des purs critiques, sur lequel il n'est pas nécessaire de donner une longue bibliographie.

littéral peut être *propre* ou *figuré* (= métaphorique) [1]. Il est exclu qu'il puisse être plural, à moins que l'auteur en question ait été volontairement ambigu [2]. Une telle définition ne répond pas à celle de saint Thomas. Pour celui-ci, le *sensus litteralis* est celui qu'attache au texte son « auteur principal », qui est Dieu, et non pas l'auteur humain seul, qui peut se comporter vis-à-vis de Dieu *tanquam instrumentum deficiens* [3]. Afin d'éviter toute équivoque, on aurait donc avantage à traduire l'expression thomiste *sensus litteralis* par *sens littéraire* (distingué du sens des choses).

D'autre part, la distinction paulinienne de la *lettre* et de l'*esprit* est trop fondamentale pour qu'on ne définisse pas d'après elle le sens spirituel [4]. Celui-ci est donc l'interprétation des textes d'Ancien Testament qu'on effectue à la lumière du Christ, en y retrouvant un témoignage anticipé sur son mystère. Il va de soi que, dans cette interprétation, le sens des choses de l'Ancien Testament joue un rôle; mais le « sens spirituel » appartient aux textes autant qu'aux choses. De ce fait, sa définition thomiste est encore abandonnée; mais ainsi compris, il s'harmonise sans peine avec le « sens littéral » de la critique moderne : ce dernier ne dépasse pas les limites de l'ancienne alliance, le premier par définition les franchit. Quant au « sens littéraire » de saint Thomas, il relève du sens spirituel dans toute la mesure où il dépasse les données de la critique pour lire dans les textes un témoignage sur le mystère du Christ. Nous reviendrons plus loin sur ce problème.

b) Le sens des choses. — Saint Thomas employait trois synonymes pour désigner le sens des choses de l'Ancien Testament : sens *spirituel*, *typique* ou *mystique* [5]. Le premier vient d'être écarté. Le dernier est équivoque; car si, originairement, le mot *mystique* faisait allusion au *mysterion* du Christ et de l'Église, évoqué par l'Ancien Testament sous le voile des figures [6],

[1] Ce point est acquis depuis le XIIIe siècle. On le trouve déjà attesté par Alexandre de Halès, Ulrich de Strasbourg, saint Thomas; cf. C. SPICQ, *Esquisse d'une histoire de l'exégèse latine au moyen âge*, p. 269, 272, 275.

[2] La discussion classique sur la pluralité des sens littéraux, qu'auraient admise saint Augustin et saint Thomas (cf. C. SPICQ, *op. cit.*, p. 276-279), se réfère toujours au fait que l'auteur de l'Écriture est Dieu lui-même. Il ne s'agit donc pas de la notion critique de sens littéral, mais de la notion théologique de sens littéraire (comme nous allons le dire plus loin).

[3] S.Th., II^a II^ae, q. 173, art. 4, in corp. — Cf. P. BENOIT, *La prophétie*, édition de la *Revue des Jeunes*, p. 286-293.

[4] Cf. bibliographie p. 444, note 6.

[5] Il y a quelques flottements dans le vocabulaire. D'après le *Quodlibet* 7, art. 15, sens typique est synonyme de sens allégorique : l'Ancien Testament figure le Nouveau, c'est-à-dire ce que nous croyons du Christ et de l'Église. La tropologie et l'anagogie n'en relèvent donc pas.

[6] H. DE LUBAC, *Exégèse médiévale*, I^7e Partie, p. 498-511.

il ne fait guère songer actuellement qu'à l'expérience des mystiques, à moins qu'il ne revête une signification tout à fait vague. Reste donc le sens *typique*, qui est sans ambiguïté; on pourrait encore dire sens *figuratif* [1]. Malheureusement, le sens des choses de l'Ancien Testament (événements, institutions, personnages) ne se réduit pas à leur signification figurative; ce n'est là qu'un des aspects de l'interprétation qu'en fournit la théologie chrétienne [2]. Il faudrait donc trouver un vocable plus général pour désigner ce sens des choses dont le sens typique ou figuratif est une espèce particulière.

La classification thomiste n'est pas non plus pleinement satisfaisante quand elle assigne au sens typique trois points d'application qui en déterminent trois espèces : le *sens allégorique*, le sens *tropologique* ou *moral*, le sens *anagogique* [3]. On a dit plus haut l'ambiguïté qui s'attachait au mot *allégorie*. En outre, la définition qui en est donnée (« ea quae sunt veteris Legis, significant ea quae sunt novae Legis », Iª q. 1, art. 10, in corp.) combine deux aspects bien distincts du Nouveau Testament : les faits de la vie terrestre de Jésus et les réalités ecclésiales, le mystère du Christ-chef et celui de l'Église-Corps [4]; des deux côtés, l'histoire débouche sur l'*anagogie* qui consomme le mystère du Christ et de l'Église. Il existe des correspondances entre les trois plans ainsi déterminés. C'est ainsi que le miracle de la multiplication des pains est le signe d'une activité mystérieuse du Christ que l'eucharistie traduit sacramentellement, ce qui fait d'elle le gage de la vie éternelle. Or le sens *typique* de la manne se retrouve à ces trois niveaux, qu'il est donc important de ne pas confondre. Quant à l'application *morale* ou *tropologique* des figures bibliques, elle est en rapport étroit avec la vie ecclésiale (second niveau du sens « allégorique »), dont elle concerne l'aspect individuel.

Ces points étant précisés, nous laisserons maintenant de côté la question du sens des choses, qui appartient à la théologie et sur laquelle nous nous sommes longuement expliqués [5], pour nous attacher à celle du sens des

[1] On rejoint ici encore le vocabulaire de saint Thomas, qui justifie les préceptes de la Loi ancienne *secundum rationem litteralem*, puis *secundum rationem figuralem*.

[2] G. COURTADE, *Le sens de l'histoire dans l'Écriture et la classification usuelle des sens scripturaires*, RSR, 1949, p. 136-141.

[3] Iª, q. 1, art. 10.

[4] Il est vrai que ces deux aspects de l'allégorie sont expressément distingués dans le *Quodlibet* 7, art. 15, ad 5 (le passage est cité et traduit par C. SPICQ, *op. cit.*, p. 286-287) : « Ce qui est dit littéralement du Christ, notre chef, peut être interprété allégoriquement, en le référant à son corps mystique, moralement, en le référant à nos actes qui doivent être réformés à son exemple, anagogiquement, en tant que dans la personne du Christ nous est montré le chemin de la gloire. » Ainsi la pensée de saint Thomas déborde le cadre trop étroit d'une formulation qu'il emprunte à la tradition antérieure.

[5] *Supra*, p. 195 ss. et 275 ss.

textes, qui seule intéresse directement l'exégèse. Suivant la terminologie de saint Thomas interprétée de la façon que nous venons de dire, c'est donc le problème du *sens littéraire* que nous allons maintenant aborder.

II. LE SENS LITTÉRAIRE DE L'ÉCRITURE

Nos analyses précédentes ont montré que, dans l'Ancien Testament, il faut distinguer deux degrés de profondeur à l'intérieur du sens littéraire : celui auquel s'arrête nécessairement la critique, et celui qu'atteint la théologie en franchissant les limites de la critique. Le premier est le *sens littéral.* Le second constitue ce que les modernes appellent le *sens plénier.*

1. Le sens littéral

Le sens littéral est du ressort de la critique, puisqu'il résulte de ses analyses. Mais il comporte toujours une portée théologique, qui en constitue l'essentiel [1]. De siècle en siècle, on suit ainsi à travers les textes le développement de la révélation. Cette révélation, nous l'avons vu, porte sur un objet unique : le mystère du salut, finalement consommé dans le mystère du Christ [2]. Le sens littéral de l'Écriture est toujours relatif à cet unique objet; mais il l'expose, suivant les cas, dans deux perspectives bien différentes.

La première est celle de l'expérience d'Israël. Le peuple de Dieu expérimente en quelque façon le mystère dans les événements de son histoire; il en nourrit sa vie de foi, comme sa prière le montre à l'évidence. Cependant la connaissance qu'il en possède est doublement limitée : par l'horizon de chaque époque, et surtout par le régime de l'alliance sinaïtique qui commande ses structures nationales. Dans ces conditions, le mystère des rapports de Dieu avec son peuple ne peut être exprimé que d'une façon imparfaite, qui prépare la doctrine du Nouveau Testament en ébauchant certaines de ses grandes lignes, mais qui ne se tient pas encore à son niveau.

La seconde perspective est celle des oracles prophétiques. Là le mystère est présenté dans le cadre de l'eschatologie; sa consommation est annoncée

[1] Ce point est souligné par l'encyclique *Divino Afflante Spiritu* (n° 28) : « Les exégètes veilleront avec une attention spéciale à ne pas se contenter... d'exposer ce qui regarde l'histoire, l'archéologie, la philologie et les autres sciences auxiliaires. Mais, tout en alléguant à propos ces informations, dans la mesure où elles concourent à l'interprétation, ils mettront principalement en évidence quelle est la doctrine théologique de chacun des livres ou des textes en matière de foi ou de mœurs. » *Enchiridion Biblicam*[3], p. 213; cf. J. LEVIE, *op. cit.*, p. 184-186.

[2] *Supra*, p. 420 ss.

comme l'Événement par excellence qui couronnera l'histoire du dessein de salut. Sans doute le langage employé pour dépeindre cet objet futur demeure-t-il conditionné par l'expérience passée et présente d'Israël [1], si bien que l'évocation de l'*eschaton* est encore déficiente. Mais on peut dire que les textes, en leur sens littéral, visent déjà directement le mystère du Christ, consommateur du salut.

En se plaçant au point de vue théologique, il n'est donc pas arbitraire de distinguer deux espèces de sens littéral : le sens littéral *historique*, et le sens littéral *prophétique*. Ce dernier appartient lui-même à l'histoire, en ce qu'il fait connaître l'état de la révélation à tel moment du temps ou sous la plume de tel auteur; mais il la déborde par son angle de vision, qui s'élargit jusqu'au terme des temps. Par ailleurs, le sens littéral prophétique comporte plus d'une fois une interprétation typique embryonnaire de l'histoire et des institutions passées [2] que d'autres textes font connaître par leur sens littéral historique.

2. Le sens plénier

a) Nature du sens plénier. — Le problème du sens plénier est relativement récent en théologie [3]. Il n'est apparu que lorsque se fut imposée aux exégètes une notion critique du sens littéral, bien différente du *sensus litteralis* de saint Thomas. Nous n'avons ici ni à retracer l'histoire de cette question, ni à en dresser la bibliographie complète, déjà imposante [4]. Il nous suffira de préciser la relation du sens plénier au sens littéral.

[1] *Supra*, p. 364 ss.

[2] *Supra*, p. 369 ss.

[3] Le P. Lagrange avait parlé d'un sens « supra-littéral » (*L'interprétation de la Sainte Écriture par l'Église*, RB, 1900, p. 141). L'expression *sensus plenior* apparaît pour la première fois sous la plume du Père A. FÉRNANDEZ, dans *Institutiones Biblicae*[2], Rome, 1927, p. 306.

[4] Bibliographie abondante dans J. COPPENS, *Les harmonies des deux Testaments*, p. 33-35; R. E. BROWN, *The Sensus Plenior of Sacred Scripture*, Baltimore, 1955, p. 154-161. Marquons cependant quelques jalons. D. P. DE AMBROGGI, *Il senso letterale pieno nelle divine Scritture*, dans *La Scuola Catolica*, 1932, p. 296-312. — D. BUZY, *Un problème d'herméneutique sacrée : sens plural, plénier et mystique*, dans *L'année théologique*, 1944, p. 385-408. — R. BIERBERG, *Does Sacred Scripture have a Sensus Plenior?* CBQ, 1948, p. 182-195. — J. COPPENS, *Le problème d'un sens biblique plénier*, dans *Problèmes et méthode d'exégèse théologique*, Louvain, 1950; *Nouvelles réflexions sur les divers sens des saintes Écritures*, NRT, 1952, p. 3-20. — J. GRIBOMONT, *Le lien des deux Testaments selon la théologie de saint Thomas*, ETL, 1946, p. 70-89; *Sens plénier, sens typique, sens littéral*, dans *Problèmes et méthode d'exégèse théologique*, p. 21-31. — G. COURTADE, *Les Écritures ont-elles un sens plénier?* RSR, 1950, p. 481-499. — F. M. BRAUN, *Le sens plénier et les encycliques*, RTh, 1951, p. 294-304. — *Semaines bibliques espagnoles* de 1951 et 1953 (une dizaine d'études sur la question, chaudement disputée). — A. FÉRNANDEZ, *Sensus typicus, sensus plenior*, Bi, 1952, p. 526-528; *Sentido plenior, literal, tipico, espiritual*, Bi, 1953,

Le sens plénier n'est pas hétérogène au sens littéral. Ce n'est même pas, à proprement parler, un *autre* sens. C'est le sens littéral lui-même saisi à un second degré de profondeur. Comme nous l'avons vu, l'expression du mystère du salut dans les textes d'Ancien Testament se trouve limitée de diverses manières. Or sous cette expression imparfaite, le théologien retrouve le mystère en son intégralité. Ou plutôt, connaissant le mystère par le Nouveau Testament, il le projette sur les textes et découvre ainsi un sens « plus plein et plus profond » à des formules dont la critique lui a fait connaître les limites. Quand saint Thomas parle du *sensus litteralis* de l'Écriture, il y intègre cette plénitude de sens, notamment pour les oracles prophétiques, bien qu'à ses yeux la *ratio litteralis* des lois anciennes conserve toute sa consistance dans la perspective de la première alliance. Puisque, au point de vue de la théologie du mystère du salut, le sens littéral comprend deux espèces — sens historique et sens prophétique —, il sera bon de reprendre ici la même distinction pour voir comment se pose le problème du sens plénier dans les deux cas.

Le cas des oracles prophétiques est le plus clair. Comme nous l'avons vu, le mystère du salut en sa consommation eschatologique (donc le mystère du Christ) est intentionnellement visé par l'auteur sacré, quoique le langage qui l'évoque demeure déficient. Le sens plénier des prophéties n'est autre chose que le dépassement de cette déficience, l'intelligence du langage prophétique suivant les normes de la révélation totale. C'est ainsi qu'avec Act 4, 25-28 on lira le mystère de la croix de Jésus sous les formules du Psaume 2, dont le sens littéral concernait apparemment le Messie en ses luttes temporelles [1], et dans le quatrième chant du Serviteur de Yahveh (Is 52, 13—53, 12), dont le sens littéral visait peut-être simplement le

p. 299-326; *Nota referente a los sentidos de la S. Escriptura*, Bi, 1954, p. 72-79; *Apostillas relativas a los sentidos biblicos*, Bi, 1956, p. 184-198. — E. J. Sutcliffe, *The Plenary Sense as a Principle of Interpretation*, Bi, 1953, p. 333-343. — S. del Paramo, *El Problema del sentido literal pleno en la Sagrada Escriptura*, Santander, 1954. — R. E. Brown, *op. cit.* (au début de cette note). — C. H. Giblin, « *As its written...* » *: A Basic Problem in Noematics and its Relevance to Biblical Theology*, CBQ, 1958, p. 327-353, 477-498. — J. J O'Rourke, *Marginal Notes on the Sensus Plenior*, CBQ, 1959, p. 64-71. — J. Schmid, *Die alttestamentliche Zitate bei Paulus und die Theorie vom Sensus Plenior*, BZ, 1959, p. 161-173. — P. Benoit, *La plénitude de sens des livres saints*, RB, 1960, p. 161-196.

[1] On sait que l'origine du Psaume 2 est discutée. (cf. p. 373, note 3). S'il s'agit d'un psaume royal, il concerne le monarque présent et non l'Oint futur; mais même dans ce cas, la relecture du psaume après l'exil, à une époque où il n'y avait plus de roi, l'appliqua sûrement au Messie fils de David. Pour une interprétation directement messianique, voir A. Robert, *Considérations sur le messianisme du Ps.* 2, dans *Mélanges J. Lebreton*, t. 1, Paris, 1951, p. 88-98. En sens inverse, E. Podechard, *Le psautier*, t. 1, p. 13-19. Naturellement, la lecture chrétienne du psaume ne part pas du sens littéral originel (royal), mais de la lecture juive (messianique). Sur le sens plénier, cf. *infra*, p. 488 ss.

Reste juste d'Israël en sa fonction eschatologique [1]. Les événements ont montré que Jésus est le Messie attendu, bien que son royaume ne soit pas d'ici-bas, et que le *Reste* juste expiant pour les pécheurs se réduit à lui seul. En vivant le drame évoqué dans le psaume et dans le passage prophétique, il a donc conféré à ces textes une plénitude de sens qu'on ne pouvait y apercevoir jusque là [2].

En dehors des oracles prophétiques, le problème du sens plénier se pose différemment. Là en effet le sens littéral historique concerne l'histoire et les institutions qui conditionnent en Israël la vie de foi, la doctrine qui nourrit cette vie de foi, la prière qui la traduit. Sans doute arrive-t-il que l'expression de la doctrine ou de la prière fasse écho à l'eschatologie des prophètes; ainsi lorsque les Psaumes 94 et 96—100 reprennent les thèmes du Message de consolation [3]; ou encore quand le Psaume 51, 9. 12 actualise et individualise la promesse d'Ézéchiel 11, 19 et 36, 25-27 [4]. On peut dire qu'avec des nuances bien tranchées, ces cas se ramènent à celui des prophéties. Il en va tout autrement quand l'arrière-plan des textes est constitué par la seule expérience d'Israël, sans aucune allusion, même indirecte, à la consommation *future* du mystère du salut. En quoi consiste alors le sens plénier?

Pour répondre, il faut revenir à une notion précise du sens littéral historique. Sous la diversité de ses formes et des matières qu'il aborde, *celui-ci a toujours pour objet quelque aspect du mystère du salut.* Non du mystère en tant que réalité *future;* mais du mystère en tant que réalité *vécue,* à laquelle le peuple de Dieu a participé en quelque façon dans le passé et participe encore à l'heure actuelle. C'est en fonction de cette expérience d'ordre existentiel que le mystère est connu et exprimé par les auteurs sacrés, dans toute la mesure où le sens de l'expérience leur est perceptible. Partant de leur formulation tâtonnante, l'interprète chrétien y fera apparaître en filigrane le *même* mystère de salut, tel qu'il s'est réalisé dans le Christ et tel qu'il nous est donné d'y participer à notre tour. C'est ainsi que le sens plénier des textes sera mis en évidence. Donnons-en deux exemples. Le Psaume 22 n'était qu'une supplication individuelle parmi les autres, exprimant la prière d'un pieux israélite écrasé par l'épreuve [5]. Mais depuis

[1] *Supra,* p. 377 ss. et *infra,* p. 483 s.

[2] Cf. les remarques de K. RAHNER, *Écrits théologiques,* t. 1, p. 28.

[3] *Supra,* p. 339, note 2.

[4] *Supra,* p. 357 et *infra,* p. 462.

[5] A. GELIN, *Les quatre lectures du Psaume 22,* BVC, I (mars-mai 1953), p. 31-39. Pour le sens littéral primitif, voir les commentaires de E. PODECHARD, I, p. 102-109; R. TOURNAY, *Le Psautier*[2], BJ, p. 131-135; J. J. WEBER, *Le Psautier du Bréviaire Romain*[3], Tournai-Paris, 1941, p. 706-713; A. WEISER, ATD, t. 1, p. 137-147; H. J. KRAUS, BK, t. 1, p. 174-185.

que le Christ l'a récite sur sa croix pour traduire sa propre situation, de son sens littéral a émergé un sens plénier qui est en rapport direct avec le mystère de la passion [1]. Le cantique de Moïse (Ex 15) ne visait pas au sens littéral la délivrance future d'Israël, mais la sortie d'Égypte, délivrance passée que la célébration de la Pâque actualisait chaque année. Mais depuis que « le Christ, notre Pâque, a été immolé » (1 Cor 5, 7), le mystère de la délivrance eschatologique projette sa lumière sur ce texte et lui confère un sens plénier, qu'exploite la liturgie de la nuit pascale [2]. Dans tous ces cas, le sens plénier est homogène au sens littéral en ce qui concerne la théologie du salut, mais il est incomparablement plus profond.

Il faut remarquer que cette distinction du *sens littéral* et du *sens plénier* recouvre presque celle de l'*esprit* et de la *lettre* telle que l'entend saint Paul. Cependant la *lettre* paulinienne comportait une note dépréciative qu'il ne saurait être question d'attacher au sens littéral de l'Écriture, tant qu'il reste ouvert à ses enrichissements chrétiens. Si donc le sens spirituel des textes bibliques est défini en fonction de l'*esprit* paulinien, il devient l'équivalent exact du sens plénier, puisque celui-ci consiste en un dépassement de la *lettre* pour trouver dans les textes la présence vivifiante du Christ.

b) Le sens plénier et la conscience des écrivains sacrés. — Le rapport du sens plénier à la conscience des écrivains sacrés est un problème discuté. La plupart des théologiens qui en admettent l'existence répondent à la question par l'affirmative, pour une raison de principe: il semble contradictoire qu'un sens puisse se trouver objectivement dans les textes sans que les auteurs de ces textes en aient eu aucunement conscience; autant dire alors qu'ils seraient des instruments passifs. Mais il ne peut s'agir, ajoute-t-on, que d'une conscience plus ou moins vague, dont il reste difficile de rendre compte exactement [3]. Cette vue n'est pas admise par tout le monde. Pour le P. Courtade [4], par exemple, le seul sens dont les auteurs sacrés aient eu conscience est le sens littéral. Il en résulte que le sens plénier ne peut pas être regardé comme un sens biblique objectif, présent dans le texte dès sa composition; c'est une portée secondaire que l'exégèse chrétienne rattache aux textes par suite du développement de la révélation. Dans un article récent, le P. Benoit [5] accepte le point de départ du

[1] Cf. *supra*, p. 313 et *infra*, p. 463 ss.

[2] Cf. P. Grelot, dans A. Robert et A. Feuillet, *Introduction à la Bible*, t. 1, p. 206. Cf. *infra*, p. 476 s.

[3] J. Coppens, *Les harmonies des deux Testaments*, p. 46-52. — R. E. Brown, *The Sensus Plenior of Sacred Scripture*, p. 105-112.

[4] G. Courtade, *Les Écritures ont-elles un sens plénier?* RSR, 1950, p. 486.

[5] *La plénitude de sens des livres saints*, RB, 1960, p. 161 ss.

P. Courtade : les auteurs sacrés n'ont pas eu conscience d'un autre sens que celui qu'ils attachaient intentionnellement à leur texte, le littéral. Mais, pense-t-il, cela n'empêche pas le sens plénier d'être un sens objectif : « Le message objectif sorti des lèvres du prophète n'est pas coextensif à sa pensée subjective, mais la dépasse, comme un effet dont l'homme n'est que la cause instrumentale et qui n'a toute sa raison d'être qu'en Dieu, cause principale. [1] »

Ces différentes appréciations dépendent pour une large part du type de connaissance auquel on se réfère quand on parle de la « conscience » des écrivains sacrés. S'il s'agit d'une connaissance notionnelle claire et distincte, exprimable dans un langage adéquat, il faut dire en effet que les écrivains sacrés ne l'ont pas eue. Autrement, il n'y aurait pas à chercher dans leurs textes un sens plénier au-delà du sens littéral. C'est apparemment à cela que songe le P. Benoit, car il décrit l'objet de la révélation et de la foi non comme une *réalité* mystérieuse, appréhendée avec une précision plus ou moins grande, mais comme un ensemble de *vérités* abstraites, de propositions particulières correspondant aux divers aspects de cette réalité [2]. A ce point de vue il est exact qu'aux vérités affirmées par l'auteur sacré se sont ajoutées ensuite d'autres vérités qu'il ne connaissait pas encore ; révélées après lui, elles éclairent rétrospectivement son texte et lui confèrent une portée nouvelle ; mais cette plus-value reste extrinsèque par rapport aux conceptions de son esprit, car au moment où il écrivait, il n'avait pas plus conscience de la portée providentiellement réservée à son œuvre que les héros de l'histoire sainte n'avaient conscience de la signification figurative de l'histoire qu'ils vivaient.

On peut cependant poser ici une question capitale : la connaissance notionnelle dont parle le P. Benoit est-elle *toute* la connaissance de foi — éventuellement perfectionnée par le charisme de prophétie — dont les textes bibliques sont la traduction inspirée ? La distinction faite par Newman entre l'assentiment *notionnel* et l'assentiment *réel* est ici éclairante [3].

[1] *Ibid.*, p. 171.

[2] Il est vrai que le P. Benoit reconnaît « dans le sens littéral premier, c'est-à-dire dans la conscience de l'écrivain sacré, une certaine marge d'implicite, comme un halo obscur dans lequel l'auteur entrevoit, d'une façon confuse où les intuitions du cœur jouent un grand rôle, les prolongements mystérieux de son message » (*ibid.*, p. 172). Mais sans s'attarder à examiner ce point, il préfère ne pas poser le problème du sens plénier « en termes de connaissance spéculative » (p. 174) et se contenter d'une action de la cause première sur le jugement pratique de l'écrivain sacré (p. 174-175). Il nous semble que c'est rendre le sens plénier trop extrinsèque par rapport à ce dernier. La « marge d'implicite » confusément entrevue permet de le relier plus profondément à sa psychologie. Elle mérite donc d'être examinée de plus près.

[3] J. H. NEWMAN, *A Grammar of Assent*, chap. 4. Le texte a été traduit en français par S. JANKÉLÉWITCH, dans *Œuvres philosophiques de Newman*, Paris, 1945, p. 498-554.

L'assentiment notionnel a pour objet immédiat des *propositions* que la théologie peut analyser; l'assentiment réel, une mystérieuse *réalité* avec laquelle l'homme est en rapport personnel. Or c'est cet assentiment réel qui constitue à proprement parler l'acte de foi, même si, pour se traduire, la foi prend une armature discursive qui la rattache, sous cet aspect, à l'ordre de la connaissance notionnelle. Les vérités attestées par l'Écriture sont donc les traductions notionnelles d'une connaissance réelle du mystère de salut incomparablement plus profonde et plus riche. Dans cette connaissance réelle, la *totalité* du mystère est toujours impliquée de quelque manière, même si certains de ses aspects échappent encore à la conscience claire de l'homme, même si l'expression du mystère en langage humain les laisse provisoirement hors de cause. Ces aspects d'une réalité transcendante, que sa nature place au-dessus du sensible, ne pourront être pleinement aperçus et exprimés que lorsqu'ils entreront dans l'expérience historique des hommes, car ils deviendront alors accessibles à l'intelligence à travers des *signes* complètement adéquats : les faits de la vie du Christ et l'économie ecclésiale. Mais est-ce à dire que, d'ici là, ils ne puissent être aperçus en aucune manière, qu'ils ne soient aucunement signifiés à l'intelligence des auteurs sacrés, à travers des signes provisoires, déficients mais tout de même positifs ? Tout ce que nous avons dit sur la foi de l'Ancien Testament [1] et sur le sens des signes qui la soutiennent (les événements et les institutions de la Loi) [2] nous conduit à répondre : non.

Il n'y a donc pas à chercher chez les auteurs sacrés une connaissance *notionnelle* du sens plénier. Mais on doit affirmer pourtant que l'objet visé par ce sens est globalement contenu dans leur connaissance *réelle* du mystère du salut, acte d'intelligence qui plonge ses racines dans une expérience vitale. L'explicitation de cette connaissance réelle en idées claires et en propositions distinctes ne pourra sans doute être faite que grâce à un apport externe : celui de la révélation ultérieure, liée elle-même à des faits-signes [3]. Mais il faut maintenir qu'un lien intrinsèque rattache le sens plénier, ainsi découvert dans les textes, à la pensée des auteurs dont ces textes proviennent. C'est pour cela que leur traduction écrite du mystère du salut, tout en n'attestant pas explicitement certaines « vérités » qui seront révélées ultérieurement, est *positivement ordonnée* à les exprimer un jour. Si la pensée divine nous parvient à travers ces textes sous la forme du sens plénier,

[1] *Supra*, p. 142-151.

[2] *Supra*, p. 242 ss. et 322 ss.

[3] Ce qui donne satisfaction aux demandes du P. Benoit, *art. cit.*, p. 173 : « (Le sens plénier) suppose une plus-value objective que le texte recevra ultérieurement par un événement radicalement nouveau, le fait du Christ Jésus, dont l'ancien hagiographe n'a pu avoir connaissance sans une illumination prophétique évidemment possible en soi, mais qu'il ne faut pas supposer trop facilement. »

c'est parce que dès le début elle a informé en quelque manière la pensée des auteurs, non dans la clarté de la connaissance logique et discursive, mais au moins dans la pénombre de l'acte de foi. Cette manière de voir nous permet d'échapper non seulement aux conclusions du P. Courtade (le sens plénier n'est pas un sens objectif des textes), mais aussi à celle du P. Benoit (le sens plénier n'existe aucunement dans la pensée subjective des auteurs).

III. L'ACCOMMODATION DE L'ÉCRITURE

L'Écriture comme telle ne saurait avoir qu'un sens, le littéral, dont le sens plénier n'est pas fondamentalement différent puisqu'il en comporte seulement une intelligence plus profonde. Tout ce qui ne relève ni du sens littéral ni du sens plénier n'est donc qu'accommodation des textes. Il faut cependant distinguer plusieurs sortes d'accommodations.

Les unes sont des applications arbitraires, qu'expliquent parfois des rencontres verbales. Lorsque saint Jean de la Croix applique le Psaume 58, 10, dans la traduction hésitante de la Vulgate (« Avant que vos épines n'entendent, comme des vivants, il les absorbera dans sa colère »), aux appétits qui vivent dans l'âme mal purifiée [1], le sens littéral et le sens plénier sont hors de cause. On pourrait en dire autant de certaines utilisations liturgiques où les expressions bibliques sont employées sans aucun égard à leur contexte ni à leur portée littérale. Dans le *Rorate coeli desuper*, qui traduit en termes bibliques la spiritualité du temps de l'Avent, on lit : « Emitte Agnum dominatorem terrae, de petra deserti ad montem filiae Sion ». La phrase est empruntée à Is 16, 1 dans la traduction de la Vulgate. Mais quel que soit le sens exact d'un texte très incertain [2], cette traduction est sûrement un contre-sens, qu'explique l'influence de la typologie de l'Agneau dans le Nouveau Testament. En dépit d'une colère de Claudel [3], mieux inspiré quand il nourrit sa poésie des symbolismes empruntés à l'Écriture que lorsqu'il se mêle de donner des leçons aux exégètes, cela n'a

[1] Saint JEAN DE LA CROIX, *Montée du Carmel*, livre 1, chap. 8 (dans l'édition du P. LUCIEN-MARIE DE SAINT-JOSEPH, reproduisant la traduction du P. CYPRIEN DE LA NATIVITÉ, t. 1, Paris, 1943, p. 88).

[2] On pourra voir les données de la critique résumées par A. CONDAMIN, *Le livre d'Isaïe*, Paris, 1905, p. 115-116, ou G. B. GRAY, ICC, 1912, p. 287 s.

[3] P. CLAUDEL, *Présence et prophétie*, Fribourg, 1942, p. 183-184 et 296. Naturellement Claudel part du texte de la Vulgate, sur lequel il argumente : « ... Le dominateur de la terre, partout dans l'Écriture, ce n'est jamais que Dieu et non pas je ne sais quel roitelet temporel. Il est difficile de croire que ce que l'Esprit Saint, par la bouche du prophète, vaticine dans les éclairs (!), c'est une espèce de sommation de percepteur. »

rien à voir avec le sens plénier du texte d'Isaïe. On pourrait énumérer des quantités d'accommodations de ce genre en compilant les œuvres des prédicateurs chrétiens.

Il est cependant des accommodations plus proches du texte biblique. Celles-là se développent sur le fond solide d'un sens plénier bien établi; mais elles adaptent *tous les détails* du texte au mystère du Christ, au prix d'allégorisations qui dépassent largement les limites de la typologie proprement dite. En de tels cas, on peut parler d'accommodation figurative. Le Nouveau Testament en présente déjà plusieurs spécimens. Ainsi les considérations de saint Paul [1] sur Agar et l'alliance du Sinaï (Gal 4, 24 s.), ou encore le rapprochement qu'effectue l'épître aux Hébreux [2] entre le Christ « souffrant hors des portes » et la victime de l'expiation « brûlée hors du camp » (Heb 13, 11-12). A plus forte raison rencontre-t-on des adaptations de ce genre chez les prédicateurs et les auteurs spirituels des époques patristique et médiévale. Même les pages consacrées par saint Thomas [3] à la justification de la Loi ancienne *secundum rationem figuralem* y font largement appel. Dans ce domaine où la liberté des génies humains peut s'exercer à loisir, on peut demander qu'à tout le moins l'intention fondamentale des textes soit respectée. Mais cela fait, on ne s'étonnera pas de voir des auteurs chrétiens recourir de préférence aux symbolismes empruntés à l'Écriture pour traduire de façon concrète le message enfermé dans la Parole de Dieu.

Pour résumer les résultats déjà acquis par notre enquête, on peut dresser le tableau suivant, qu'une étude plus poussée de la méthodologie du sens plénier permettra de compléter [4] :

[1] Nous sommes avertis par Paul lui-même qu'il s'agit d'une allégorie. Cf. *supra*, p. 220.

[2] C. SPICQ, *Épître aux Hébreux*, t. 2, p. 426-427.

[3] *Supra*, p. 232, 235, 240, 242.

[4] *Infra*, p. 496 s.

TABLEAU DES SENS SCRIPTURAIRES

I. *Sens des choses de la Bible* (du ressort de la théologie)

Par « choses de la Bible », on entend les institutions et l'histoire de l'Ancien Testament.

1. Dans la perspective de l'Ancien Testament (suivant la *lettre* de l'Écriture)
Voir les théologies bibliques.

2. Dans la perspective du Nouveau Testament (suivant l'*esprit* de l'Écriture)

A. Rôle pédagogique

B. Rôle figuratif : *sens typique*

a. Par rapport au Christ-Chef : « christique »

1) en sa vie terrestre

2) en sa vie glorieuse

b. Par rapport au Corps du Christ

1) en sa condition terrestre

— en perspective collective : « ecclésial »

— en perspective individuelle : tropologique

2) en sa consommation glorieuse : anagogique ou eschatologique

II. *Sens des textes bibliques* (du ressort de l'exégèse) : *sens littéraire*

1. Dans la perspective de l'Ancien Testament : *sens littéral* (la *lettre*)

A. Perspective de l'expérience d'Israël : littéral historique

B. Perspective de l'eschatologie : littéral prophétique

2. Dans la perspective du Nouveau Testament : *sens plénier* (l'*esprit*)

A. Le mystère du Christ sous-jacent à l'expérience d'Israël : sens littéral historique plénier

B. Le mystère du Christ en ses annonces prophétiques : sens littéral prophétique plénier

II. REMARQUES MÉTHODOLOGIQUES SUR LE SENS PLÉNIER

Il n'est pas question d'exposer ici en détail ce que doit être la méthode de l'exégèse. Mais les principes que nous venons de poser ont des répercussions trop importantes pour que nous nous contentions de les formuler d'une manière abstraite, sans les assortir de quelques exemples pratiques.

La méthodologie du sens littéral peut être laissée de côté. En effet, elle consiste essentiellement dans la critique biblique pratiquée de façon correcte, c'est-à-dire orientée vers une exégèse existentielle et théologique [1]. Exégèse existentielle : la critique sera donc attentive au vivant contexte où tous les textes s'enracinent, celui d'une expérience de foi dans laquelle l'homme dialogue avec Dieu. Exégèse théologique : la critique s'efforcera donc d'élucider le contenu doctrinal de chaque texte, en fonction de la synthèse plus large qui était celle du temps et du milieu où vivait son auteur. Au terme de cette exégèse, la doctrine révélée apparaîtra sans cesse en devenir, et pourtant profondément une. Non point d'une unité statique, celle des systèmes abstraits, déductibles de quelques principes premiers; mais d'une unité dynamique, qu'explique la découverte progressive d'un mystère de foi, identique à lui-même d'un bout à l'autre du temps. La doctrine se précise ainsi à travers des synthèses successives, qui se coulent dans le même schéma général et qui, sans contredire les précédentes, approfondissent leurs données et les enrichissent par de nouveaux apports [2].

Par exemple, l'interprétation théologique de l'institution monarchique fondée sur la prophétie de Nathan (2 Sam 7, 12-16; cf. Ps 89, 30-38; 132, 11-12) se transforme vers le tournant de l'exil pour donner naissance au messianisme juif, qui suppose une nouvelle intelligence de l'oracle originel. De l'une à l'autre synthèse de pensée, ce n'est pas la *signification* de l'institution qui change; c'est la *perspective* dans laquelle on attend sa réalisation parfaite, visée dès le début de façon assez vague, révélée ensuite avec une précision croissante comme une réalité eschatologique. Le vieil oracle chemine ainsi vers une plénitude de sens qui sera définitivement mise au clair après la résurrection du Christ (Act 2, 30). Sans quitter le terrain de l'exégèse

[1] *Supra*, p. 409-423.

[2] Cette attention aux synthèses successives est particulièrement sensible dans les *Théologies de l'Ancien Testament* de O. Procksch (Ire Partie, p. 48-419) et de G. von Rad (t. 1, 1957; t. 2, 1960). Cependant, l'identité du schéma fondamental qu'on retrouve dans toutes les synthèses n'y est pas systématiquement souligné.

littérale, le problème du sens plénier se trouve donc déjà posé à l'intérieur même de l'Ancien Testament [1]. C'est néanmoins dans l'optique propre de la théologie chrétienne que nous devons l'examiner ici, pour tenter d'énoncer à son sujet quelques règles méthodologiques.

Celles-ci sont, au total, assez simples. L'Écriture, avons-nous dit, a pour objet unique le mystère du Christ, en tant qu'il est le *mystère-de-Dieu avec-les-hommes*, déjà vécu sous l'Ancien Testament avant d'être consommé dans un fait d'histoire [2]. Mais sa formulation est alors soumise à des limitations que l'on peut ranger sous deux chefs [3]. 1) D'une part, si on le considère *sous l'angle de ses effets individuels*, il fait l'objet d'une expérience incomplète; en effet, bien qu'il soit impliqué tout entier dans la vie de foi, ses divers aspects n'ont encore franchi qu'imparfaitement le seuil de la conscience chez ceux qui en bénéficient. En conséquence, les mots qui le traduisent n'en peuvent exprimer la réalité profonde et les richesses que de façon *inchoative*. Quand ce genre de limitation est seul en cause, le passage du sens littéral au sens plénier se fera par un simple *approfondissement* des formulations employées; il suffira que, sous les mots bibliques, le lecteur mette la richesse de sens dont le Nouveau Testament les a finalement chargés. 2) D'autre part, si l'on considère le mystère *sous l'angle de son déploiement historique*, il fait l'objet d'une expérience bien plus incomplète encore, puisque le dessein de salut n'en est qu'à sa période préparatoire. En conséquence, ne pouvant se référer à l'existence historique du Christ et aux structures sacramentaires de l'Église pour définir le mystère, les auteurs sacrés sont réduits à prendre pour point de départ l'histoire et les institutions figuratives; des aspects entiers du mystère du Christ ne sont ainsi visés que de façon *indirecte*, à travers les éléments provisoires qui les représentent temporairement. Quand il en est ainsi, le passage du sens littéral au sens plénier exige que l'on fasse appel à la *dialectique des figures*. En pratique, formulations inchoatives et formulations figuratives s'entremêlent généralement à l'intérieur des mêmes textes. Cependant, pour la clarté de l'exposé, nous en traiterons à part. Enfin, nous tiendrons compte des deux perspectives où peut se déployer le sens littéral : celle de l'expérience d'Israël (sens littéral *historique*) et celle de l'eschatologie (sens littéral *prophétique*). La question est de savoir comment, dans les deux cas, on peut mettre en lumière le mystère du Christ en partant de la lettre des textes.

[1] Cf. P. Benoit, *La plénitude de sens des livres saints*, RB, 1960, p. 184-185. Cependant, dit l'auteur, « ces progrès sont peu de chose par rapport au passage décisif qui s'opère dans le Christ » (p. 185).

[2] *Supra*, p. 424-427.

[3] *Supra*, p. 432 ss.

I. EN PERSPECTIVE HISTORIQUE

Plutôt que de formuler des règles abstraites, nous multiplierons les exemples, pour montrer comment il faut procéder dans la recherche du sens plénier.

1. Approfondissement d'une formulation inchoative

Il y a formulation inchoative du mystère du Christ (sans recours aux préfigurations) quand, pour exprimer sa doctrine, l'auteur sacré emploie des mots et des symboles qui ne dérivent pas spécifiquement de l'expérience historique ou institutionnelle d'Israël, — même si cette expérience contribue à leur donner une coloration particulière. Mise à part toute référence à la révélation surnaturelle, un tel langage serait en effet apte à traduire, dans n'importe quel cadre de civilisation, une expérience spirituelle aussi indépendante que possible des conditions de vie propres à l'ancienne Loi. Malgré cela, à la lumière du Nouveau Testament, nous y découvrons l'expression anticipée, imparfaite mais authentique, de l'expérience chrétienne elle-même, c'est-à-dire, du mystère du Christ vécu dans la pleine lumière de la foi. Il est compréhensible que le psautier ait ici une place privilégiée : livre de la prière d'Israël, il permet, mieux que tout autre ensemble littéraire, de saisir sur le vif cette expérience spirituelle où nous reconnaissons la nôtre. Il n'est cependant pas la seule source utilisable. En sélectionnant les textes d'après les critères que nous venons de dire, nous y chercherons successivement une expression anticipée de la grâce du Christ, du mystère de la Passion, du culte en esprit et en vérité, des missions trinitaires. Autant de thèmes qui appartiennent en propre à la révélation du Nouveau Testament; mais nous verrons que l'Ancien en présente des esquisses positives.

A. Expression anticipée de la grâce du Christ

a) Métaphores de la grâce. — La grâce du Christ est expérimentée d'avance par le peuple de l'Ancien Testament [1]. Cette expérience est sous-jacente à un certain nombre de formules, que le Nouveau Testament pourra reprendre sans avoir à les modifier. Soit tout d'abord les Psaumes 23 (« Yahveh est mon pasteur ») et 27 (« Yahveh est ma lumière et mon salut ») [2]. Il est bien vrai que des images empruntées à l'expérience quotidienne

[1] *Supra*, p. 151 ss.

[2] Pour l'exégèse littérale de ces psaumes, on consultera les commentaires, par exemple E. PODECHARD, *Le Psautier*, I, p. 109-112 et 129-130; G. CASTELLINO, SB, p. 290-293 et 88-92; H. J. KRAUS, BK, p. 186-192 et 220-225.

s'accumulent dans les deux cas : image du pasteur qui conduit ses brebis au pâturage (Ps 23, 1-4), du festin ouvert à l'homme de bien (Ps 23, 5), du séjour dans le Temple de Dieu (Ps 23, 6; 27, 4), de la forteresse assiégée (Ps 27, 1-3.5-6)... Il est encore vrai que plusieurs de ces images ont une coloration propre qu'elles doivent à l'expérience historique d'Israël (ainsi l'image du pasteur [1] et les allusions cultuelles). Néanmoins, ce que ces métaphores évoquent avant tout sous forme symbolique, c'est la situation existentielle du fidèle, qui ne manque de rien parce que la Providence divine le conduit, qui ne craint pas les adversités parce que cette Providence veille sur lui, qui expérimente la joie spirituelle là où il trouve la présence de Dieu. Même sur ce dernier point, la réalité du Temple de Jérusalem auquel les textes font évidemment allusion (Ps 23, 6 et 27, 4-5) n'empêche pas qu'il soit cité surtout pour sa valeur de signe, en tant qu'il est « maison de Yahveh ».

Il n'est pas difficile de faire de tels textes l'expression de la prière chrétienne, en mettant sous les images un contenu doctrinal puisé dans le Nouveau Testament. Jésus ne s'est-il pas défini lui-même comme le bon Pasteur (Jn 10) et la Lumière du monde (Jn 9, 5)? Le Royaume de Dieu inauguré par Dieu n'est-il pas comparable à un Festin (Mat 8, 11; 22, 1-10; cf. Ap 3, 20; 7, 16)? Et l'assurance du chrétien attaqué par Satan [2] (cf. Eph 6, 10 ss.) n'est-elle pas toute entière dans l'assistance du Seigneur (cf. 1 Pt 5, 7-9)? Bref, nous trouvons dans ces deux psaumes une expression anticipée de la grâce du Christ sous le couvert des métaphores.

b) Expérience de la justification. Les psalmistes ont fait pareillement l'expérience de ce que le Nouveau Testament appelle la justification. Le Ps 32, 1-5 chante le bonheur de l'homme à qui Dieu pardonne son péché après un aveu sincère [3]. On n'oubliera pas que saint Paul reprend justement ce texte pour y montrer l'exemple d'une justice reçue gratuitement de Dieu par celui qui croit (Rom 4, 5-8). Pareillement, Rom 3, 20 utilise le Ps 143, 2 pour expliquer quelle est la situation de tous les hommes devant Dieu : aucun d'eux ne peut se dire juste par lui-même; c'est d'ailleurs pourquoi le psalmiste faisait appel en sa prière à la « justice » de Dieu - non la justice qui juge, mais celle qui délivre (cf. Is 51, 5. 6. 8) [4]. Or saint Paul montre la même « justice » justifiante à l'œuvre dans le monde depuis la

[1] Cf. Ps. 80, 2; Ez 34, 11-22; Is 40, 11, etc...

[2] Noter cependant ici un changement de plan à l'intérieur du thème : de l'expérience des luttes temporelles, on est passé à une lutte d'un autre ordre, cf. Eph 6, 12. Il y a donc transposition figurative, au sens qu'on définira plus loin.

[3] H. J. Kraus (*op. cit.*, p. 255-256) note qu'il y a là un témoignage personnel sur le miracle du pardon divin, et pas seulement l'expression abstraite d'une théologie.

[4] Voir S. Lyonnet, *Justification, jugement, rédemption*, dans *Littérature et théologie pauliniennes*, Recherches bibliques, Bruges-Paris, 1960, p. 172 ss. Cf. E. Beaucamp, *La justice de Jahvé et l'économie de l'alliance*, dans *Liber Annuus Studii Biblici Franciscani*, 11, 1960/61, p. 5-55.

venue de Jésus (Rom 3, 21-26). Quant au Psaume 51, il implore non seulement l'effacement réel des péchés passés (v. 3-4, 11) et la purification intérieure (v. 4, 9), mais aussi le changement du cœur par une infusion de l'Esprit de Dieu (v. 12-13). Sur ces deux derniers points, la prière du pénitent se réfère visiblement à la promesse eschatologique d'Ez 36, 25-27, comme si elle en réclamait une réalisation anticipée [1]. Et l'on sait que le Nouveau Testament reconnaît un accomplissement de cette promesse dans le pardon de Dieu accordé aux pécheurs par grâce et dans l'infusion de l'Esprit de Dieu en nos cœurs (Rom 5, 5; 8, 13-16).

Voilà donc la plénitude d'expérience spirituelle dont il convient de charger les trois psaumes cités pour rendre compte de leurs expressions prégnantes. Non point que les psalmistes fussent capables d'expliciter eux-mêmes cette théologie de la grâce. Mais l'expérience spirituelle qu'ils traduisaient comportait déjà une participation réelle à cette grâce, avec un début de conscience de sa nature profonde. La révélation chrétienne permet d'élucider pleinement ce qu'ils saisissaient déjà à demi.

c) Expérience de la filiation adoptive. — On en dira autant des passages où les rapports de Dieu et des hommes, à l'intérieur du dessein d'alliance, sont traduits en termes de paternité et de filiation [2], soit dans la perspective collective du peuple d'Israël (Ex 4, 23; Os 11, 1; Jer 3, 19), soit dans la perspective individuelle de chacun de ses membres (Dt 14, 1; 32, 5-6; Is 1, 2; 63, 16; 64, 7). Au sens littéral, cela s'entend d'une filiation adoptive qui ne connote pas encore la participation à la vie même de Dieu. Non que cette participation soit niée, mais rien ne permet encore de l'apercevoir. Or la révélation du Nouveau Testament invite à entendre en un sens beaucoup plus fort l'*adoption filiale* accordée à Israël (cf Rom 9, 4). Elle est une anticipation de l'adoption filiale accordée aux chrétiens « dans le Christ Jésus » (Gal 4, 5; cf. Rom 8, 15-17) : c'est « dans le Christ Jésus », qu'Israël est le « fils premier-né » de Yahveh (Ex 4, 23), ainsi révélé comme Père; c'est « dans le Christ Jésus », que les membres du peuple de Dieu peuvent l'appeler « Notre Père » (Is 63, 16). Tout cela suppose une participation à la grâce du Christ, que les textes bibliques expriment de façon inchoative.

B. Expression anticipée du mystère de la Passion

Une part importante du psautier est constituée par la prière des justes souffrants, des persécutés. Il n'y a pas lieu de voir là une simple convention

[1] H. J. KRAUS, *op. cit.*, p. 389. Cf. *supra*, p. 451, note 4.

[2] M. J. LAGRANGE, *La paternité de Dieu dans l'Ancien Testament*, RB, 1908, p. 481-486. Nous laissons pour le moment de côté la filiation adoptive du roi et du Messie. En Sg 5, 5, nous pensons que les Saints et les Fils de Dieu désignent les anges, dont les justes partagent le sort.

littéraire, un genre privilégié permettant des développements artificiels. S'il est vrai que le thème du Juste souffrant n'était pas ignoré de l'ancien Orient [1], puisque d'ailleurs il répond à une expérience humaine universelle, les psalmistes font cependant allusion à des situations particulières qui doivent correspondre à leur expérience personnelle. En leur sens littéral, les psaumes de souffrance [2] traduisent avant tout cette expérience, d'autant plus déconcertante pour les justes qui la faisaient que la rétribution d'outre-tombe était ignorée d'eux.

Mais n'y a-t-il rien à chercher au-delà du sens littéral? Les récits évangéliques de la Passion invitent à répondre par l'affirmative. En effet, ils montrent Jésus faisant sienne la prière des justes souffrants, y coulant en quelque sorte les dispositions de son âme, et lui donnant par là une plénitude de sens qu'aucun exégète chrétien ne saurait passer sous silence. Sur la croix, il récite le Ps 22 (Mt 27, 46; Mc 15, 34), et il remet son âme entre les mains du Père (Lc 23, 46) en empruntant les paroles du Ps 31, 6. D'après le 4e évangile, plusieurs autres psaumes hantent aussi sa mémoire durant les dernières heures qu'il passe avec les siens, comme s'il lisait en eux la situation dans laquelle il se trouve. La trahison de Judas accomplit le Ps 41, 10 (Jn 13, 18; allusion implicite dans Mc 14, 18; Mt 26, 23; Lc 22, 21). La haine des Juifs accomplit le Ps 35, 19 (ou peut-être 69, 5), et le contexte de ce psaume (v. 11-12, 15-16, 20-21) évoque un procès injuste et des scènes d'outrages singulièrement proches du procès de Jésus. Enfin la parole de Jésus en croix : « J'ai soif » (Jn 19, 28) paraît bien encore empruntée à une récitation de psaume (Ps 69, 22 ou 22, 16). Au total, les Psaumes 22, 31, 35, 41, 69, sont appliqués par Jésus lui-même (et *a fortiori* par les évangélistes) au drame de la passion [3].

On aurait tort de chercher à utiliser le fait dans une perspective d'apologétique à courte vue, en relevant toutes correspondances matérielles possibles entre le détail des psaumes en cause et celui des récits évangéliques.

[1] Voir les textes akkadiens traduits par R. H. Pfeiffer, dans J. B. Pritchard, ANET, p. 434-440. Le premier d'entre eux est traduit dans P(E). Dhorme, *Choix de textes religieux assyro-babyloniens*, Paris, 1907, p. 372-379; un autre est étudié par le même auteur dans : *Ecclésiaste ou Job?* (RB, 1923), reproduit dans le *Recueil E. Dhorme*, Paris, 1951, p. 685-709. Du côté égyptien, les mêmes sentiments reparaissent dans le *Dialogue du désespéré avec son âme* (trad. de J. A. Wilson, dans Pritchard, ANET, p. 405-407) et dans les chants de harpistes (P. Gilbert, *La poésie égyptienne*, Bruxelles, 1949, p. 89-93).

[2] Classés sous la rubrique de « lamentations individuelles » (G. Castellino, *I Salmi*, SB, p. 43-263) ou de « supplications individuelles » (R. Tournay, *Les Psaumes*[2], BJ, p. 18-20). Tous ne conviennent d'ailleurs pas au sujet que nous étudions ici, puisque certains sont des prières de pécheurs pénitents. En outre, le Ps 31 est classé parmi les « psaumes de confiance ».

[3] Voir l'enquête minutieuse de A. George, *Jésus et les psaumes*, dans *A la rencontre de Dieu (Mémorial A. Gelin)*, p. 297-308.

Il est vrai que les évangélistes ont souligné quelques-unes de ces coïncidences (notamment Jn 19, 23-24 et Ps 22, 19); mais d'autres sont probablement dues à l'influence littéraire du Ps 22 sur le récit de saint Matthieu (cf. Mt 27, 41-43 et Ps 22, 8-9) [1]. En tout cas, si l'on s'en tenait à cet aspect de la question, on demeurerait à la surface des choses.

Les contacts de détail entre l'histoire de la Passion et les psaumes ne font en effet que mettre en lumière une correspondance bien plus profonde [2]. Les psaumes cités ont tous pour thème fondamental la souffrance d'un juste, d'un serviteur de Dieu, injustement rejeté par les hommes. Il est remarquable que la confession du péché y occupe une place extrêmement restreinte (Ps 41, 5 et 69, 6), tandis qu'on souligne la fidélité de l'homme que dévore le zèle de la maison de Dieu (Ps 69, 10). C'est donc d'abord *le portrait spirituel de Jésus, homme de douleurs*, qui se trouve ainsi brossé dans une sélection de psaumes bien choisis, comme l'a compris Jn 2, 17 (citant Ps 69, 10 à propos de la purification du temple par Jésus). Sur cette base, tout le mystère de la souffrance se détache : pourquoi le Juste, sans qu'il y ait eu faute de sa part, partage-t-il ainsi le sort de l'humanité pécheresse? Pourquoi Dieu le livre-t-il à une angoisse mortelle (cf. Mc 14, 34) et lui donne-t-il à boire un calice aussi amer (cf. Mc 14, 36)? Derrière les justes de l'Ancien Testament se profile le Juste par excellence; c'est sur ses lèvres que leur prière acquiert la plénitude de son sens, comme une traduction lyrique de sa passion rédemptrice.

Le passage du sens littéral au sens plénier se fonde ici sur le fait que tout homme qui souffre, s'il adhère par foi et amour à la volonté de Dieu, « complète dans sa chair ce qui manque aux épreuves du Christ » (Col 1, 24). Cela était déjà vrai pour les hommes de l'Ancien Testament. Si la Passion de Jésus se laisse apercevoir à travers la prière des justes souffrants, c'est que déjà ils l'expérimentaient dans leur chair, exactement comme les apôtres l'ont expérimentée plus tard (cf. 2 Cor 4, 10). Une telle anticipation avait une valeur prophétique, encore que les psaumes de souffrance ne fussent pas des oracles eschatologiques. Il est bien évident d'ailleurs qu'après avoir reçu de la Passion leur sens plénier, ces psaumes demeurent adaptables à toute situation concrète de l'humanité souffrante, puisque la Passion de Jésus se prolonge dans tous les membres de son Corps [3].

[1] En dernier lieu, X. Léon-Dufour, art. *Passion*, SDB, t. 6, col. 1429 s., 1471, 1481 s., 1484 s.

[2] Notre conclusion rejoint à peu près celle de H. J. Kraus, *Psalmen*, p. 184-185.

[3] « Psalmus iste, secundum sensum litteralem, est de Christi passione. Moraliter autem posset exponi de cujuslibet boni christiani persecutione; magis tamen proprie de persecutione ecclesiae, quae est mysticus Corpus Christi » (*Biblia sacra cum glossa ordinaria... et Postilla Nicolai Lirani*, t. 3, Anvers, 1634, col. 593). Le « sens littéral » s'entend ici de notre sens plénier; mais l'application « morale » (qu'on pourrait appeler

C. Expression anticipée du culte en esprit et en vérité

C'est encore dans les Psaumes qu'il faut chercher l'expression anticipée du culte en esprit et en vérité, tel que Jésus l'a institué (Jn 4, 24) en le réalisant d'abord dans sa vie. La supériorité du culte intérieur et de l'obéissance sur l'offrande des sacrifices était un thème prophétique courant (cf. Am 5, 21-25; Is 1, 10-16; 58, 1-8; Os 6, 6; Mi 6, 5-8; Jer 6, 20; cf. 1 Sam 15, 22). Plusieurs psaumes y font écho (Ps 40, 7-9; 50, 7-15; 51, 18-19; 69, 31-32). Dans l'optique de l'Ancien Testament, il ne faudrait pas prendre leurs formules pour des condamnations du culte extérieur comme tel; mais elles soulignent ce qui constitue l'essence de la religion, c'est-à-dire l'attitude d'âme dont les rites doivent être les signes sensibles. Jésus ne condamne pas davantage les rites juifs; mais en fréquentant le Temple, il y apporte un esprit qui réalise justement l'idéal esquissé chez les prophètes et dans les psaumes. La substitution d'un rite nouveau aux sacrifices anciens ne viendra qu'à la fin, lorsque Jésus offrira sa vie en sacrifice d'alliance, de pâque et d'expiation (Mat 26, 26-28 par.).

Or quand l'épître aux Hébreux veut faire comprendre ce que furent les dispositions intérieures de Jésus à l'égard de Dieu, aussi bien à son heure suprême que tout au long de sa vie, elle lui met dans la bouche le Ps 40, 7-9 (Heb 10, 6-10) [1]. En dépit d'une adaptation du v. 7 qui se lit dans certains manuscrits de la Septante (« tu m'a formé un corps »), le texte n'a pas besoin d'être détourné de son sens littéral pour exprimer la prière de Jésus. Mais le fait que ces paroles soient mises dans la bouche de Jésus leur confère d'emblée une portée incomparablement plus grande : c'est la religion du Fils de Dieu fait homme qui se concentre ainsi dans un acte d'obéissance, dans l'accomplissement de la volonté de Dieu (cf. Mc 14, 36 par.), jusqu'au sacrifice suprême que cette volonté exigera. Voilà le culte de la nouvelle alliance, traduit dans un don de soi qui se consomme sur la Croix. Désormais, quiconque voudra rendre à Dieu le même culte, « en esprit et en vérité » (Jn 4, 24), devra se conformer intérieurement à cette disposition du Christ, en acceptant qu'elle le conduise au sacrifice de soi de la manière que Dieu voudra. Tel est le sens plénier du Ps 40, psaume

une actualisation existentielle) en relève aussi. Ce n'est pas à dire qu'il y ait plusieurs sens pléniers superposés au même sens littéral. Mais le mystère de foi reconnu dans le sens plénier du psaume comporte plusieurs aspects, solidaires les uns des autres parce que fondés sur l'aspect « christique ». Sur l'interprétation chrétienne du Psaume, voir *supra*, p. 313, note 2.

[1] H. J. Kraus, p. 308-310, parle ici d'« interprétation typologique » (p. 310). L'expression est-elle absolument exacte? Le culte spirituel rendu à Dieu par le psalmiste est-il une *figure* de celui de Jésus (comme les sacrifices d'animaux sont des figures de la croix)? N'est-ce pas plutôt une *participation anticipée*, qui dévoile déjà partiellement la vraie nature du culte eschatologique?

de louange en même temps que psaume de souffrance. Le chrétien ne peut plus le réciter en y mettant exactement le même contenu qu'y mettait son auteur. Ou plutôt, le contenu est bien le même; mais les formules sont maintenant récitées *in Christo Jesu*, ce qui leur donne une singulière densité [1]. Le psalmiste les disait déjà aussi *in Christo Jesu*; mais cela restait chez lui inconscient, quoique la grâce du Christ lui inspirât cette disposition intérieure très pure.

D. Expression anticipée des missions trinitaires

Le mystère de la Trinité n'est pas révélé dans l'Ancien Testament. Les hommes n'en ont pris connaissance que par la mission du Fils, entré en personne dans l'histoire humaine par son incarnation, puis par la mission de l'Esprit, promis par le Fils et envoyé conjointement par le Père et le Fils depuis la Pentecôte. Il n'y a donc pas à chercher une expression quelconque de la théologie trinitaire dans le sens littéral des textes bibliques avant les évangiles. Mais cela ne veut pas dire que la révélation de Dieu dans l'Ancien Testament porte exclusivement sur l'unité de sa nature abstraite, comme s'il s'agissait d'un enseignement philosophique préparant de l'extérieur l'idée chrétienne des trois personnes divines. En réalité, les trois personnes sont à l'œuvre, conjointement mais suivant l'ordre de leurs processions, depuis le début de l'histoire du salut, depuis l'acte créateur. Les hommes sont donc en rapport personnel avec elles, d'une façon qui prélude à l'ordre de choses actuel parce qu'elle respecte l'activité propre de chacune d'elles dans la réalisation du dessein de salut. Et de même que, dans le Nouveau Testament, les trois personnes se font connaître à travers leurs opérations *ad extra*, si bien que leur révélation n'est pas séparable de l'expérience humaine ayant pour objet ces opérations, de même, dans l'Ancien Testament, une expérience anticipée de ces opérations dépose dans les textes les amorces de la révélation à venir.

a) Expérience de la Parole de Dieu et révélation du Verbe. — Les hommes font l'expérience de la Parole de Dieu [2]. Expérience vivante, qui a pour support l'action des envoyés divins en Israël. Le récit de la vocation de Jérémie traduit de façon concrète l'identification de la parole prophétique et de la Parole de Dieu : « Voici que je mets mes Paroles dans ta bouche... » (Jer 1, 9). L'expression vaut pour tous les prophètes, depuis Moïse le premier d'entre eux. La Parole de Dieu ainsi portée aux hommes se présente avant tout à eux comme une révélation : révélation des intentions de Dieu, de ses volontés, de ses desseins futurs... C'est à ce titre qu'elle suscite chez les

[1] De même le Ps 50, 14. 23 repris en Heb 13, 15.

[2] *Supra*, p. 127 ss.

hommes les dispositions intérieures qui constituent une vie théologale complète [1]. Mais la même Parole qui révèle est aussi agissante; elle crée les événements par le fait même qu'elle les annonce. Quand Dieu l'envoie, elle ne revient pas à lui sans effet (Is 55, 10-11). A partir de cette expérience de la Parole prophétique à l'action dans l'histoire, Israël s'habitue donc à reconnaître en toutes choses l'effet de la Parole divine : dans le gouvernement de la nature, qui obéit aux ordres de Dieu (Ps 147, 15-18); dans les grâces dont l'homme bénéficie, par exemple une guérison (Ps 107, 20); dans les châtiments dont il est frappé, par exemple la dixième plaie d'Égypte (Sg 18, 14). L'acte créateur lui-même, contrairement aux anthropomorphismes de Gen 2 et aux représentations mythiques du combat primordial (Ps 74, 13-14; 89, 11), se dépouille finalement au maximum de toute image pour se réduire à un simple ordre, à une Parole immédiatement efficace (Gen 1, 3. 6, etc.; Ps 33, 6-9; Sir 42, 15; Jdt 16, 14). Dès lors, tout contact de l'homme avec la création devient à sa façon une expérimentation de la Parole divine, à l'instar du contact avec les prophètes ou de la lecture des livres saints.

En face de ce fait, il ne suffit pas de se demander si les hommes de l'Ancien Testament hypostasiaient ou non la Parole divine. Tous les textes cités à l'appui d'une réponse positive (par exemple Is 40, 8 et 55, 10-11; Ps 119, 89; 147, 15-18; Sg 18, 14) peuvent s'expliquer par une simple personnification littéraire, dont l'ancien Orient offre d'autres exemples [2]. Mais il faut s'interroger avant tout sur la signification profonde d'une expérience spirituelle que le Nouveau Testament a portée à son comble : « Après avoir parlé à nos Pères par les prophètes, Dieu nous a parlé par le Fils... par lequel il a fait les siècles » (Heb 1, 1-2). Ce Fils est lui-même la Parole subsistante, le Verbe, artisan de la création (Jn 1, 2-3) et illuminateur des hommes (Jn 1, 4-5. 9), c'est-à-dire révélateur du Dieu invisible (Jn 1, 18). Comment séparer de l'action *personnelle* du Verbe cette expérience de la Parole qu'eurent les hommes de l'Ancien Testament? En vérité, c'est déjà lui qui parlait par les prophètes, c'est par lui que Dieu a créé le monde. Toute expérience de la Parole impliquait ainsi un contact concret avec le Verbe, bien que celui-ci ne se soit pas révélé ouvertement avant d'être envoyé ici-bas et de « se faire chair » (Jn 1, 14) pour se rendre visible et palpable (1 Jn 1, 1-3). Les vieux textes qui mentionnent la Parole de Dieu peuvent donc être lu à une double profondeur : celle du sens littéral, où la

[1] *Supra*, p. 131.

[2] Textes orientaux cités dans SDB, art. *Logos : Littérature babylonienne* (R. TOURNAY), t. 5, col. 425-434 *: Littérature égyptienne* (A. BARUCQ), col. 425-442. — Sur le problème des personnifications, voir P. HEINISCH, *Personifikationen und Hypostasen im A.T. und im Alten Orient*, Münster, 1921. — H. RINGGREN, *Word and Wisdom, Studies in the Hypostatization of Divine Qualities and Functions in the Ancient Near East*, Lund, 1947.

Parole est message et action du Dieu unique; celle du sens plénier, où ce message et cette action sont rapportés explicitement au Verbe, agent de la création (Ps 33, 6), agent du gouvernement du monde (Ps 147, 15), agent du déroulement de l'histoire (Is 55, 11; Sg 18, 14). C'est ainsi, rappelons-le, que les Pères lisaient l'Ancien Testament [1], moins attentifs aux thèses abstraites de théologie déductibles du sens littéral des textes, qu'à la mystérieuse réalité dont le Nouveau Testament a achevé de dévoiler la nature

b) Théologie de la Sagesse de Dieu. — La théologie de la Sagesse pose exactement le même problème. On sait que la Sagesse a été personnifiée dans la littérature sapientielle, des Proverbes (8, 12—9, 6) au Siracide (24, 1-22) et au Pseudo-Salomon (Sg 7, 22—8, 1). Le Siracide l'identifie avec la Parole créatrice (elle est « sortie de la bouche du Très-Haut », 24, 3) et avec la Parole révélatrice, c'est-à-dire la Loi (24, 23); de même, le livre des Proverbes la montre à l'œuvre dans la création (Prov 8, 22-31) tout en faisant d'elle l'institutrice des hommes (Prov 8, 32—9, 6). Prélude concret à la théologie du Nouveau Testament où le Christ, Sagesse de Dieu (1 Cor 1, 24), sera décrit sous les traits de la Sagesse créatrice (Col 1, 15-16; Heb 1, 3; Jn 1, 3) et parlera parfois comme la Sagesse révélatrice (cf. Mt 11, 28; Jn 6, 34) [2]. Comme dans le cas des textes qui mentionnaient la Parole, on peut dire que ceux qui parlent de la Sagesse sont à interpréter à deux niveaux de profondeur : celui qui correspond aux conceptions explicites des auteurs sacrés; celui qui discerne derrière elles, ou plutôt derrière l'expérience spirituelle qu'elles reflètent, la mystérieuse présence du Christ, Sagesse de Dieu, artisan de la création et pédagogue d'Israël [3].

c) Théologie de l'Esprit de Dieu. — Quant à la théologie de l'Esprit [4], son point de départ n'est pas dans une spéculation abstraite, mais dans l'expérience du prophétisme (1 Sam 10, 10; 19, 20; cf. Nb 11, 16-17.24-25). Nous n'avons pas à retracer ici l'histoire de son développement. Si, originairement, la notion de l'Esprit de Dieu était assez ambiguë, on vit très tôt mettre en œuvre un certain discernement des esprits pour reconnaître

[1] *Supra*, p. 133 s., 139 ss., et les textes patristiques cités en note en ces endroits.

[2] Cet aspect du Christ a été particulièrement souligné par A. FEUILLET, *Jésus et la Sagesse divine d'après les évangiles synoptiques*, RB, 1955, p. 161-196; *Les thèmes bibliques majeurs du discours sur le pain de vie*, NRT, 1960, p. 918-939.

[3] J. LEBRETON, *Histoire du dogme de la Trinité*, t. 1, p. 122-131. Au point de vue où nous nous plaçons ici, la question de savoir si la Sagesse était une hypostase ou une simple personnification littéraire est très secondaire. La préparation du Nouveau Testament se situe moins au plan des conceptions théologiques abstraites qu'à celui du contact concret des hommes avec le Dieu vivant.

[4] P. VAN IMSCHOOT, *Théol. de l'A. T.*, t. 1, p. 183-200. — TWNT, art. Πνεῦμα, t. 6, p. 357-370 (F. BAUMGÄRTEL, W. BIEDER).

les prophètes authentiques (cf. 1 Rg 22, 21-23). Finalement, en même temps que le charisme prophétique disparaissait de l'histoire (Zac 13, 2-6), les promesses eschatologiques en annoncèrent une extraordinaire effusion sur le Messie futur (Is 11, 2), sur le Serviteur de Yahveh (Is 42, 2), sur le peuple tout entier, transformé intérieurement par lui (Ez 36, 26-27) et devenu un peuple de prophètes (Jl 3, 1-3). Parallèlement à ces vues d'avenir, la réflexion sur l'histoire passée y montra aussi l'action de l'Esprit-Saint, présent dans la personne des hommes qu'il animait (Is 63, 10-13), et la prière d'Israël en implora l'intervention, sans laquelle personne ne saurait rien faire de bien (Ps 51, 13). Il n'est pas jusqu'à la création et au gouvernement de la nature qui ne fussent rapportés à son action : aux origines, « l'Esprit de Dieu planait sur les eaux » (Gen 1, 2; Ps 33,6); au retour des saisons de Dieu retire son Esprit puis l'envoie pour changer la face de la terre (Ps 104, 29-30).

Ainsi le peuple d'Israël fait-il l'expérience de l'Esprit comme il fait celle de la Parole de Dieu. Les deux sont inséparables, bien qu'elles apparaissent distinctes : dans la création, Parole et Esprit agissent de concert pour exécuter la volonté de Dieu; dans le prophétisme, l'Esprit inspire l'homme pour qu'il porte la Parole; pour tout croyant, la Parole s'objective dans un message extérieur à lui, mais c'est l'Esprit présent en lui qui lui donne la possibilité d'accomplir cette Parole (cf. Ez 36, 27; Ps 51, 13). Le Nouveau Testament a révélé la signification profonde de cette expérience spirituelle : avant la mission historique de l'Esprit-Saint dans l'Église, avant sa révélation comme personne divine, il était déjà à l'œuvre dans le monde, conjointement au Père et au Verbe, et les hommes expérimentaient les effets de son action transformante et sanctificatrice [1]. C'est cette théologie de l'Esprit-Saint que l'exégèse chrétienne doit lire dans les textes de l'Ancien Testament, si elle veut respecter le mystère qu'ils évoquent.

Les exemples que nous venons de donner ont montré à l'évidence que le sens plénier des textes ne se déduit pas, à coup de raisonnements, du sens littéral établi par voie critique [2]. Son point de départ est bien dans le sens littéral; mais ce n'est pas la dialectique rationnelle qui permet de dépasser celui-ci. C'est plutôt, peut-on dire, une contemplation de foi, qui scrute le mystère noté par le sens littéral en termes suggestifs quoique enveloppés

[1] On retiendra cependant la différence qui existe entre la grâce de l'Ancien Testament et celle du Nouveau; cf. *supra*, p. 159 ss.

[2] Signalons au passage que la problématique du sens plénier s'avère ainsi très différente de celle du sens conséquent, tel que l'entendait la théologie classique (cf. J. COPPENS, *Les harmonies des deux Testaments*, p. 72-78). Mais le sens conséquent n'est-il pas une fiction de théologien, découlant d'une mauvaise position du problème des sens scripturaires ?

d'ombre [1]. Une interprétation intellectualiste de l'Écriture, exclusivement attentive aux *idées* religieuses des auteurs bibliques, serait incapable d'opérer ce dépassement. Pour le réaliser, il est nécessaire de saisir et de comprendre le sens littéral *dans un contexte existentiel* : celui d'une expérience de foi orientée vers la totalité de son objet lors même qu'elle n'en possède pas encore la connaissance explicite. Quand on se place dans cette perspective, on comprend que les Pères, depuis saint Justin — et même depuis saint Jean (cf. Jn 12, 41) —, aient pu interpréter les théophanies de l'Ancien Testament comme autant de manifestations voilées du Verbe [2]. N'est-ce pas en effet le Verbe qui révèle toujours le mystère intime du Dieu invisible (cf. Jn 1, 18)? La théologie chrétienne respecte ici pleinement le sens des textes bibliques, parce qu'elle reste enracinée dans une interprétation existentielle; si elle venait à s'en séparer un tant soit peu, elle prendrait aussitôt l'allure d'une construction aventureuse et arbitraire. Cela deviendra plus clair encore lorsqu'entrera en action la dialectique des figures bibliques.

2. Recours à la dialectique des figures

Dans un très grand nombre de cas, l'expression du mystère du Christ demeure inchoative parce que l'expérience de foi des auteurs se limite à l'horizon historique et aux structures institutionnelles de l'ancienne alliance. Pour dépasser cette limite, on doit se demander d'abord quelle signification ils attribuaient aux événements et aux institutions dont ils parlent, afin de découvrir derrière ces préfigurations les réalités chrétiennes correspondantes. Le passage du sens littéral au sens plénier s'effectuera en substituant les réalités préfigurées à celles qui en étaient les figures [3]. Il est évident que le point de départ de cette dialectique est à chercher dans l'exégèse littérale la plus rigoureuse. En effet, c'est seulement à partir d'une intelligence correcte de l'expérience de foi israélite, à partir du rôle qu'y jouent les éléments figuratifs, qu'on peut passer légitimement à l'expérience de foi chrétienne, où les réalités préfigurées jouent un rôle homologue. Nous rejoignons ici ce que nous avons dit quand nous cherchions un critère pour discerner les figures bibliques authentiques [4]. Le principe que nous avons alors posé trouve son application dans l'interprétation « plénière » des textes.

[1] On songe d'emblée à la Θεωρία de l'école d'Antioche. Cf. P. TERNANT, *La Θεωρία d'Antioche dans le cadre des sens scripturaires*, Bi, 1953, notamment, p. 143-158.

[2] J. LEBRETON, *Histoire du dogme de la Trinité*, t. 2, p. 463-466 (saint Justin), p. 594-598 (saint Irénée).

[3] La question est abordée par Dom J. GRIBOMONT, *Sens plénier, sens typique, sens littéral*, dans *Problèmes et méthodes d'exégèse théologique*, Louvain, 1950, p. 21-31; R. E. BROWN, *The Sensus Plenior of Sacred Scripture*, p. 114-119; J. SCHILDENBERGER, *Vollsinn und typischer Sinn*, dans *Bibel und Liturgie*, 24 (1956-57), p. 255-259.

[4] *Supra*, p. 216-219 et 299-305.

A. Expression anticipée de la christologie

a) Vers la théologie du Christ-Roi. — Dans l'Ancien Testament, ou au moins dans une partie de sa littérature, le roi fils de David joue le rôle d'un médiateur entre Dieu et son peuple. Ce rôle annonce celui de Jésus-Messie, bien que, de l'un à l'autre Testament, on quitte le plan temporel où se situait l'expérience historique d'Israël, pour passer au plan eschatologique où se situe l'expérience chrétienne. Les psaumes royaux les plus indiscutables peuvent ainsi être lus à deux degrés de profondeur. Au premier, ils parlent du roi d'Israël, de ses victoires et de ses humiliations; au second, ils parlent du Christ-Roi, dont les humiliations et les victoires se dessinent en filigrane dans le texte.

Soit tout d'abord les Psaumes 18, 21 et 118 [1]. Seul ce dernier est repris par le Nouveau Testament, dans un verset très caractéristique : « La pierre rejetée par les bâtisseurs est devenue la tête d'angle » (Ps 118, 22; cf. Mt 21, 42 par.; Act 4, 11; 1 Pt 2, 4-5) [2]. La victoire du roi, triomphant par grâce divine après une lutte contre ses ennemis, devient ainsi le symbole de la victoire pascale du Christ, que consommera la Parousie (cf. 1 Cor 15, 24-28). On peut à juste titre étendre cette réinterprétation à l'ensemble des textes qui décrivent des victoires royales. Dans les Ps 18 et 118, c'est donc le Christ lui-même qui parle, évoquant son affrontement des forces de l'enfer (Ps 18, 5-6) et son exaltation par la résurrection. Dans le Ps 21, c'est le peuple chrétien qui parle, évoquant la gloire de son Roi, intronisé au jour de sa résurrection. Il s'agit évidemment d'une traduction lyrique, tissée de symboles. Mais, étant donnée l'identité profonde de la foi israélite et de la foi chrétienne, le sens littéral recèle ce sens plénier de façon incontestable, comme l'ont reconnu les commentateurs patristiques et médiévaux [3].

[1] Voir les commentaires du Psautier; E. PODECHARD, t. 1, p. 79-90 et 100-102 (le Ps. 118 n'est pas commenté); G. CASTELLINO, p. 366-379, 552-558, 425-433; A. WEISER, p. 114-124, 133-137, 479-485; H. J. KRAUS, p. 136-151, 168-173, 792-809. Sur le Ps 21, voir R. TOURNAY, dans RB, 1959, p. 169 ss. — Le commentaire de Kraus donne les indications nécessaires à une application christologique pour le Ps 118.

[2] Cf. V. TAYLOR, *The Names of Jesus*, p. 93-99. — A. GEORGE, dans *Mémorial A. Gelin*, p. 307.

[3] A titre d'exemples, on peut voir les explications de saint AUGUSTIN, *Enarrationes in Psalmos*. Sur le Ps. 18 : « Dicit hoc Christus et Ecclesia, id est, totus Christus, caput et corpus » (PL, 36, 148); sur le Ps 21 : « De Christo canitur » (*ibid.*, 165); sur le Ps 118, *ibid.*, 1495-1501. A l'autre bout de cette tradition, les *Postilles* de Nicolas de Lyre ajoutées à la Glose ordinaire (*Biblia Sacra cum Glossa ordinaria... et Postilla* NICOLAI LIRANI ... *necnon additionibus* PAULI BURGENSIS ... *et* MATTHIAE THORINGI *replicis*, t. 3, Anvers, 1634). Sur le Ps. 18, on reprend presque littéralement la phrase de saint Augustin en l'attribuant à Cassiodore (col. 563). Sur le Ps 21 : « Psalmus iste litteraliter est intelligendum de magnificentia Regis Christi ad suam exaltationem et

Quant au Ps 89, il souligne le contraste douloureux qui existe entre les promesses faites à David et l'humiliation de l'Oint de Yahveh (Ps 89, 4-5 et 20-38 opposé à 39-52); ce n'est pas là seulement un fait historique brut, c'est un mystère de foi, vu dans la perspective de l'Ancien Testament. Si l'on prolonge cette perspective, on découvre un autre mystère, dont le premier était le symbole prophétique: celui de l'humiliation du Christ dans sa passion. « Fils de David », il était l'héritier légitime des promesses. Or en apparence, Dieu agit comme s'il le rejetait; il lui fait porter l'outrage des païens. D'où la prière angoissée (cf. Heb 5, 7): « Qui donc vivra sans voir la mort? Qui soustraira son âme à la griffe du Shéol? » (v. 49). Mais le Christ connaîtra la descente au Shéol; il ne sera soustrait à sa puissance que par la résurrection [1]... A ce sujet, ne peut-on souligner que la réinterprétation du Ps 16, 8-11 donnée dans les Actes (Act 2, 24-32; 13, 34-37) repose en fait sur une lecture « royale » du texte? Le *Saint* dont Dieu n'abandonne pas l'âme au Shéol (v. 10) étant identifié à l'Oint de Yahveh, on comprend que le psaume soit appliqué à Jésus-Messie, descendant de David et héritier des promesses (cf. Act 2, 30) [2]. Le Psaume 16 répond ainsi à la question posée par le Psaume 89, 49. Sous le couvert des figures, l'un vise la passion de Jésus, et l'autre, sa résurrection.

Les psaumes royaux que nous venons de prendre pour exemple sont de ceux qui se prêtaient le moins à une réinterprétation messianique. Au contraire, les Psaumes 2, 72 et 110 s'adaptaient aisément à cette nouvelle perspective; de fait, ils ont certainement été appliqués au Messie futur dans le Judaïsme post-exilien. C'est en fonction de cette exégèse que nous examinerons plus loin le problème de leur sens plénier [3].

adversariorum ejus depressionem »; et Nicolas allègue à ce propos Dan 7 (col. 787). Sur le Ps. 118, Nicolas se fonde sur les citations du Nouveau Testament pour dire: « Psalmus iste, quantum ad istam partem, est intelligendus de Christo ad litteram » (col. 1337). Par « littera », il faut évidemment entendre ici autre chose que le sens littéral des critiques modernes; c'est presque exactement notre sens plénier.

[1] Voir derechef Nicolas de Lyre: « De materia hujus psalmi, dicunt concorditer doctores hebraei et latini quod psalmus iste loquitur de stabilitate et perpetuitate regni David, quae completa est in Christo et in nullo alio, de cujus regno dicitur Dan 7 (citation). Sed in hoc est differentia, quod Judaei exspectant hoc esse complendum in Messia futuro, Catholici vero dicunt hoc esse completum in Christo, qui descendit de semine David secundum carnem (cf. Rom 1 et Mat 1), et de perpetuitate regni ejus dixit Angelus ad virginem (citation de Lc 1) » (*Op. cit.*, col. 1125-1126).

[2] « Secundum sensum literalem psalmus iste loquitur de resurrectione Christi et ejus exaltatione ad dexteram Dei, licet autem moraliter posset exponi de quolibet Christiano qui est de numero electorum, videtur tamen mihi exponendus magis proprie de corpore Christi mystico » (*Ibid.*, col. 561). Ici encore, le sens « litteral » est en réalité le sens plénier.

[3] *Infra*, p. 487 ss.

b) Le Christ, nouvel Adam [1]. — L'interprétation théologique de l'institution royale n'est pas le seul point de départ de la christologie. On sait que saint Paul a explicitement montré en Adam « la figure de l'Adam à venir » (Rom 5, 14) et mis en parallèle les rôles joués par les deux Adams dans le déroulement du dessein de salut (1 Cor 15, 45-49; Rom 5, 12-21). A vrai dire, le second Adam, « né d'une femme » (Gal 4, 4), est aussi le fils du premier (cf. Lc 3, 23-38), et c'est à ce titre qu'il partage la condition de l'humanité pécheresse (cf. Rom 8, 3) pour devenir le principe de son salut.

Or nous trouvons dans le Psaume 8 une méditation sur la condition de l'homme, fils d'Adam, qui se développe en marge du premier chapitre de la Genèse. L'auteur inspiré songe moins au sort de l'humanité pécheresse, réduite à affronter une nature hostile (cf. Gen 3, 17-19), qu'au rôle assigné par Dieu à la noble créature issue de ses mains et revêtue par lui d'une splendeur royale. C'est tout juste si, au passage, il est fait allusion au relatif abaissemment d'Adam et de ses fils, créés inférieurs aux anges (Ps 8, 6 *a*). Cette vue optimiste et enthousiaste pourrait être taxée d'irréalisme; car, si l'intention primordiale de Dieu subsiste bien à l'arrière-plan du monde où nous vivons, sa réalisation se heurte actuellement à la situation concrète dans laquelle le péché nous a mis. C'est seulement en perspective eschatologique que l'ordre normal des choses pourra se rétablir (cf. Os 2, 20). De fait, le Nouveau Testament nous montre qu'il est rétabli en Jésus-Christ. On peut répéter ici le mot de saint Léon [2] : « Quod cecidit in Adam primo, erigitur in secundo ».

Mais s'il en est ainsi, la doctrine exposée dans le Psaume 8 ne se justifie aussi qu'en perspective eschatologique. C'est seulement dans le nouvel Adam, fils du premier Adam, que l'humanité retrouve la gloire et l'honneur dont Dieu l'avait couronnée aux origines (v. 6) ainsi que son empire sur toute la création (v. 7-9). Cela donne une base objective à la lecture christologique du texte dont on trouve plusieurs exemples dans le Nouveau Testament [3]. Le plus développé d'entre eux figure dans l'épître aux Hébreux (2, 6-9). L'abaissement de Jésus, fils d'Adam (ou Fils de l'homme), au-dessous des anges (v. 6*a*) s'entend de son incarnation et de sa mort sur la croix (cf. Phil 2, 7-8). Par sa résurrection, il a été ensuite « couronné de gloire et d'honneur » (v. 6 *b*). A ce moment, Dieu lui a tout soumis, il a tout mis sous ses pieds (v. 7) : c'est exactement le sens de la seigneurie actuelle de

[1] TWNT, *art.* Ἀδάμ (J. JEREMIAS), t. 1, p. 141-143. — A. VITTI, *Christus-Adam*, Bi, 1926, p. 273-285, 384-401. — M. BLACK, *The Pauline Doctrine of the Second Adam*, dans *Scottish Journal of Theology*, 1954, p. 170-179.

[2] *Sermo 1 de Jejunio Mensis X*, PL, 54, 168.

[3] Cette lecture christologique est rappelée par H. J. KRAUS, *Psalmen*, p. 72.

Jésus [1]. Aussi bien, le même texte est-il interprété dans ce sens en d'autres endroits du Nouveau Testament: Eph 1, 20-23 s'en sort pour traduire la suprématie du Christ ressuscité sur toutes choses, et 1 Cor 15, 27 le rapproche de Ps 110, 1 pour y lire le triomphe final du Christ sur la Mort, son dernier ennemi.

Ainsi le mystère du Christ-Chef se laisse-t-il apercevoir dans une certaine mesure à travers le mystère des origines. De l'un à l'autre, c'est le même dessein fondamental de Dieu qui se réalise. Ou plutôt, caché en Dieu depuis les siècles, il a été esquissé dans la création pour se consommer dans le Christ à la plénitude des temps. Le sens littéral du Psaume 8 ne visait encore que l'esquisse; le sens plénier vise, par-delà l'esquisse, la consommation finale.

B. Expression anticipée de l'ecclésiologie

Le mystère de l'Église, Corps et Épouse du Christ, ne se révèle pleinement que dans le Nouveau Testament; mais le mystère d'Israël en est déjà l'esquisse, au plan de l'histoire et des institutions figuratives. Certaines formulations du mystère d'Israël ont passé telles quelles dans le Nouveau Testament, moyennant un simple approfondissement de leur sens fondamental; ainsi Ex 19, 5-6, repris en 1 Pt 2, 5. 9; Ap 1, 6; 5, 10; 20, 6. Mais toutes celles qui renferment des allusions à l'expérience temporelle d'Israël, première traduction de l'expérience du peuple de Dieu dans l'histoire, ne livrent leur sens chétien qu'au prix d'une réinterprétation figurative.

On peut appliquer ce principe aux Psaumes de Jérusalem: Ps 46, 48, 122. Jérusalem n'est pas seulement, pour les israélites, une grandeur d'ordre temporel. Elle a une signification pour la foi. Elle traduit concrètement l'unité du peuple dont elle est la capitale en tant que ville de David (cf. Ps 122, 5) [2]. Ville du Temple, elle est aussi à ce titre le signe de la présence de Dieu au milieu de son peuple (cf. Ps 46, 5-6; 48, 2-3) [3]. Derrière la ville de pierres, la foi vise donc la réalité profonde que celle-ci représente. L'amour des israélites pour Jérusalem, c'est leur amour pour le peuple saint qu'ils forment à eux tous, et c'est leur amour pour Yahveh dont Jérusalem est la

[1] Voir le commentaire de C. Spicq, *Épître aux Hébreux*, t. 2, p. 31-36. J. Bonsirven, *Épître aux Hébreux*, VS, p. 207, rappelle à ce propos la règle de l'exégèse apostolique: « Sont entendus du Christ non seulement les textes messianiques au sens littéral ou figuré, mais aussi tous les passages qui trouvent dans le Fils de Dieu leur plus haut accomplissement et peuvent donc lui être rapportés » (suit une excellente citation de saint Cyrille d'Alexandrie). Mais que faut-il entendre ici par « accomplissement »?

[2] C'est là le but même du Psaume selon H. J. Kraus, *Psalmen*, p. 842.

[3] H. J. Kraus souligne l'arrière-plan mythique de ce thème et l'historicisation des images empruntées au fond des mythes cananéens (*Psalmen*, p. 343 s.).

résidence. Sous une forme enveloppée, cet attachement prélude à celui du chrétien pour l'Église, nouveau lieu de rassemblement du peuple de Dieu, nouveau signe de la présence de Dieu parmi les hommes. Là où le sens littéral des psaumes lit : Jérusalem, le sens plénier compris dans une perspective de foi chrétienne lit : l'Église. Cela commande la réinterprétation des trois psaumes que nous venons de citer.

Le Ps 46, 2-4 évoque la sécurité du chrétien dans l'Église [1], en face d'un monde qui est sous le coup du Jugement de Dieu. Le v. 5 est à rapprocher d'Ez 47, 1-12, qui assimile la Cité sainte au Paradis retrouvé (cf. Gen 2, 10; Ap 22, 1-2). Les v. 6-7 montrent l'Église en situation dramatique, aux prises avec un monde hostile, comme jadis Israël avec les peuples païens, ses ennemis; mais elle peut compter sur le secours divin. Les v. 9-11 brossent le tableau de la paix eschatologique, « beata pacis visio » vers laquelle est tendue l'espérance de l'Église terrestre. Le Psaume 48 [2] chante d'abord l'Église comme lieu de la présence divine et sûr refuge des fidèles (v. 3-4). Les v. 4-8 décrivent ensuite une situation dramatique à laquelle met fin l'intervention victorieuse de Dieu. Derrière cette allusion probable aux délivrances historiques de Jérusalem, on découvre sans peine la condition existentielle de l'Église dans l'histoire. Sa subsistance au milieu de périls sans nombre est un signe de cette « grâce » divine qui suscite la réflexion du psalmiste (v. 10-12). La fin est à entendre d'après Ap 21, 9-21 (évocation de la Jérusalem céleste). Quant au Psaume 122, il dit la joie qu'a le chrétien de se trouver dans l'Église [3], et il appelle la paix de Dieu sur cette « ville de paix ».

Il est intéressant de retrouver le souvenir de Jérusalem dans le Psaume 137. En effet, en cet endroit, le signe de Jérusalem contraste avec celui de Babylone. L'un représente tout ce à quoi la foi s'attache dans l'épreuve de l'exil. L'autre représente la puissance ennemie, la puissance païenne, cause de souffrance pour les Juifs déportés. Ainsi s'ébauche le thème des deux cités [4], que l'Apocalypse développera en usant des mêmes

[1] Plutôt que de « sécurité », H. J. Kraus préfère parler avec Luther de « certitudo » (*Psalmen*, p. 346 s.). C'est affaire de terminologie : Luther réagit contre une humanisation excessive de l'Église et une « sécurité » fondée sur sa puissance temporelle. Il ne s'agit évidemment pas de cela.

[2] L'interprétation ecclésiologique du Ps. 48 est beaucoup plus nette que celle du Ps 46 chez saint Augustin (PL, 36, 532 ss.) comme dans la *Glose ordinaire* et les *Postilles* de Nicolas de Lyre (*op. cit.*, col. 781-782).

[3] « De quolibet fideli exultante de Ecclesiae aedificio spirituali » (Titre marginal dans l'édition d'Anvers des *Postilles*, col. 1437).

[4] « Per successionem temporum facta est filia Babylonis civitas malorum, sicut Ecclesia, Jerusalem scilicet, civitas bonorum per successionem filia Sion » (Saint AUGUSTIN, *Enarrationes in Ps.*, PL, 37, 1773; repris dans la *Glose ordinaire*, col. 1508-1509).

symboles : Babylone, suppôt de Satan (Ap 17—18), Jérusalem, épouse du Christ (Ap 21—22). C'est en se plaçant dans cette optique particulière que le chrétien fera du Psaume 137 sa prière personnelle [1]. Il se sait en effet en condition d'exilé, loin de la Cité céleste à laquelle il aspire (cf. Heb 11, 16; 13, 14; 2 Cor 5, 6). Et sur sa terre d'exil, il lui faut affronter les persécutions et les épreuves qui lui viennent de la Cité d'en-bas. La Jérusalem d'en-haut reste « au sommet de sa joie » (v. 6), tandis qu'il attend avec confiance le jugement de Dieu contre Babylone (v. 8-9; cf. Ap 18, 6; 19, 1-4). Sous des signes imparfaits et provisoires, c'était déjà cette expérience de foi que traduisait le vieux psaume, dont les rudes formules (cf. v. 9) doivent s'entendre d'abord comme une exigence de justice.

C. Expression anticipée de la vie dans l'Église

La vie du chrétien dans l'Église comporte plusieurs aspects : une expérience du salut, une expérience de l'épreuve, une expérience des jugements divins s'il se montre infidèle. Avant de se révéler dans la perspective d'une histoire sacramentaire, chacune de ces expériences s'est inscrite d'abord dans l'histoire temporelle d'Israël, et c'est par ce moyen que le peuple de Dieu a pris conscience des divers aspects de sa condition spirituelle. Les textes qui, au sens littéral, parlent des expériences figuratives comportent donc, aux yeux du chrétien, une portée plus profonde qui permet de les actualiser. Donnons-en quelques exemples.

a) Expérience du salut. — La grande expérience du salut faite par Israël est celle de l'exode. Saint Paul n'a pas hésité à y voir une participation figurative à l'expérience chrétienne du baptême et de l'eucharistie (1 Cor 10, 1-4) [2]. Cette clef d'interprétation permet de découvrir le sens plénier des textes qui évoquent l'exode : en parlant du salut temporel d'Israël, ils visent indirectement le salut eschatologique du peuple chrétien.

De ce salut, le cantique d'Ex 15, 1-18 renferme une évocation lyrique [3]. Attachons-nous ici à déceler les principaux « mouvements » du texte pour découvrir les réalités chrétiennes qui s'y profilent. La première partie (v. 1-12) décrit en style épique l'intervention de Dieu pour sauver son peuple; mais cette intervention a un arrière-plan dramatique : c'est la situation d'Israël menacé par l'ennemi (v. 9). Telle est aussi la situation des hommes ici-bas, menacés de tomber au pouvoir de Satan, de l'Enfer,

[1] Comparer O. SCHILLING, « *Vergess ich dich je, Jerusalem...* » *Ergriffen und Ergrimmt. Auslegung von Ps 137 (136)*, dans *Bibel und Leben*, 1961, p. 157-187.

[2] *Supra*, p. 300 s. et 437.

[3] *Supra*, p. 452.

de la Mort. L'Égypte revêt ici une signification satanique qui explique l'affrontement prométhéen du Pharaon et de Dieu. Dès lors, la victoire du Christ sur Satan, sur l'Enfer, sur la Mort, au jour de sa résurrection glorieuse, apparaît en filigrane derrière la victoire de Yahveh à la mer des Roseaux. La seconde partie du texte (v. 13-17) s'articule sur deux mouvements : le cheminement du peuple racheté vers la terre promise et vers Jérusalem, résidence divine (v. 13, 17); la crainte des peuples païens, suppôts de la Puissance ennemie depuis que l'Égypte a été vaincue (v. 14-16). Ces peuples ne pourront rien contre le peuple que Dieu conduit; ils ne l'empêcheront pas de passer. Ici encore, la situation de l'Église en route vers la patrie céleste se dessine derrière la situation d'Israël : menacée par des forces hostiles, elle trouve en Dieu qui la conduit la source d'une espérance très sûre. Dans cette interprétation chrétienne du texte, il faut certes se garder de vouloir assigner une signification particulière à *tous les détails*, séparés de leur contexte. On doit comparer situation à situation, expérience globale à expérience globale. A cette condition, le sens plénier se découvre sous le sens littéral grâce à la dialectique des figures.

Le souvenir de l'exode avait en Israël une traduction rituelle : le repas pascal. La préservation du peuple de Dieu lors du jugement de l'Égypte (dixième plaie) était attribuée au sang de l'agneau immolé (Ex 12, 12-13.23). Riche symbolisme, en fonction duquel le Nouveau Testament explique le sens de la mort de Jésus : « Le Christ, notre Pâque, a été immolé » (1 Cor 5, 7; cf. 1 Pt 1, 19; Jn 1, 29; Ap 5, 6-10) [1]. Mais s'il en est ainsi, la lecture chrétienne d'Ex 12, 1-20 et 43-51 doit comporter, au-delà du sens historique, un second degré d'intelligibilité, celui que suppose la liturgie du Vendredi-Saint (2e lecture). Effectivement, on constate que les auteurs du Nouveau Testament faisaient déjà une lecture de ce genre. En décrivant la mort de Jésus, le 4e évangile relève un détail du rituel qui lui rappelle une particularité de la scène du calvaire : « Vous ne briserez aucun de ces os » (Ex 12, 46; Jn 19, 36). Et l'on sait que le Christ-Agneau n'a été immolé que pour devenir la nourriture consommée dans le repas de la nouvelle pâque (cf. Jn 6, 53-56). D'autre part, la lecture du texte relatif aux azymes (Ex 12, 15-20) continuait d'être faite dans le cadre de la Pâque chrétienne, si bien que saint Paul en donne une application qui allégorise les azymes (1 Cor 5, 7-8). Du plan des rites, on est passé à celui des attitudes spirituelles; mais c'est toujours le même renouvellement qui s'opère lors de la Fête annuelle : plus de vieux levain, mais une pâte nouvelle; plus de malice et de perversité, mais des azymes de pureté et de vérité. Le rite est caduc, mais sa signification s'impose plus que jamais. Voilà ce que nous dit, *à nous*, le texte de l'Exode.

[1] *Supra*, p. 237 s.

b) Expérience de l'épreuve. — L'épreuve d'Israël peut s'entendre en plusieurs sens différents. C'est d'abord l'épreuve de la tentation, pierre de touche de la fidélité à Dieu; telle fut pour le peuple délivré l'épreuve du désert. C'est aussi la souffrance du peuple fidèle, persévérant dans son attachement à Dieu malgré les déceptions accumulées; telle fut, à l'époque du Judaïsme, l'expérience amère que firent les élites religieuses les plus attachées à la Loi. C'est enfin la souffrance des châtiments divins, appel à la conversion nationale. On songe ici surtout à la deuxième sorte d'épreuve, d'autant plus difficile à supporter qu'elle semble incompréhensible. C'est elle qui donne lieu aux Psaumes 44, 60, 74, 79, 80.

Ces psaumes n'ont pas tous exactement le même arrière-plan historique. Mais psychologiquement, ils se rapportent à une même expérience : celle de la défaite nationale. Dieu ne sort plus avec les armées d'Israël (Ps 60, 12). Il a livré son peuple aux insultes et aux mauvais traitements des païens (Ps 44, 10-17; 79, 2-4; 80, 6-7). Jérusalem et son Temple sont profanés et détruits (Ps 74, 3-8; 79, 1; cf. 80, 13-17). Le nom de Dieu lui-même est blasphémé (Ps 74, 18; 79, 10). Cruel contraste avec les souvenirs de l'histoire passée (Ps 44, 3-9; 60, 8-10; 80, 9-12; cf. 74, 12) et avec la puissance manifestée par Dieu dans la création (Ps 74, 13-17)! Pourquoi cette irritation de Dieu, qui n'a même pas pour cause le châtiment de péchés récents (cf. Ps 44, 18-23)? Dieu punirait-il les torts des ancêtres (Ps 79, 8)? En cessant de soutenir son œuvre, ne semble-t-il pas perdre le sens de son propre honneur [1].

L'arrière-plan de fidélité religieuse [2] sur lequel ces plaintes se détachent est utile à noter si l'on veut découvrir, derrière la situation supposée par les psaumes, une situation chrétienne analogue. De l'une à l'autre, les conditions de vie du peuple de Dieu ont changé : l'institution ecclésiale a pris la place de la Jérusalem terrestre et de son Temple, et la vie du nouvel Israël n'a plus un enjeu temporel et national. Cependant, le peuple de Dieu se trouve toujours engagé dans l'histoire, aux prises avec d'autres collectivités qui peuvent se comporter à son égard en ennemies. Même les aléas de l'histoire temporelle se répercutent sur son destin. Or en l'atteignant, c'est l'œuvre de Dieu ici-bas qu'on atteint; c'est la sainte Église, dépositaire du salut. Sans qu'il y ait identité complète entre les épreuves d'Israël et celles du peuple chrétien réuni dans l'Église, des problèmes analogues sont donc posés de part et d'autre, et rares sont les siècles où l'Église n'est point

[1] Cette référence à l'honneur de Dieu, qui est engagé dans le sort de son peuple, est excellement notée par H. J. Kraus, *Psalmen*, p. 519 (à propos du Ps. 74).

[2] H. J. Kraus note ici encore avec raison que la fidélité religieuse n'est pas à entendre en un sens pharisaïque (*op. cit.*, p. 329, sur le Ps. 44) : la communauté qui prie se sait fondée sur la grâce salvatrice de Dieu.

souffrante et persécutée en quelque endroit du globe! Alors les psaumes que nous analysons reprennent leur actualité. Non point que chaque épreuve d'Israël ait dans la vie de l'Église une signification distincte, comme si l'histoire se répétait. Mais devant le sang des martyrs (cf. Ps 44, 12-13; 79, 2-3), devant la ruine des institutions d'Église (cf. Ps 74, 3-8; 79, 1; 80, 13-14. 17), la même plainte monte aux lèvres : « Jusques à quand? Pourquoi dors-tu, Seigneur? Lève-toi! Défends ta cause! »[1]... Les psaumes prennent ainsi leur sens profond dans le cadre d'une expérience ecclésiale dont Israël a eu comme un avant-goût.

c) Expérience des jugements divins. — En relevant le caractère figuratif des événements de l'exode, saint Paul montre dans les anecdotes du désert des faits pleins de leçons pour le peuple qui vit « à la fin des temps »(1 Cor 10, 5-11). Sans fournir une exégèse détaillée des pages auxquelles il fait ainsi allusion (Ex 32; Nb 11; 14; 21, 4-9; 25, 1-18), il suppose connue cette exégèse, dont il se contente de synthétiser les résultats. En effet, la situation d'Israël au désert était analogue à la situation du peuple chrétien durant son passage ici-bas : même mise à l'épreuve, même danger de céder aux diverses convoitises (1 Cor 10, 6) et, en conséquence, d'être livré au jugement et aux châtiments de Dieu. Bien entendu, il n'y a pas à chercher une signification figurative particulière pour chaque fait, chaque espèce de châtiment, que présente l'histoire passée. L'accumulation même des souvenirs en quelques versets montre que la visée de tous les récits allégués est la même, qu'il en ressort une leçon unique. C'est avec cette clef que les récits bibliques doivent être lus, en prenant du recul par rapport à eux et en cherchant derrière les attitudes d'Israël infidèle, les attitudes semblables dont se rendent coupables les chrétiens.

Le Psaume 95 esquissait déjà, dans le cadre de l'Ancien Testament, cette application moralisante. Après une allusion aux grâces de l'exode et de l'alliance sinaïtique (v. 7), il rappelait certaines des épreuves où Israël choppa dans le désert; en conséquence de quoi, la génération endurcie de ce temps fut condamnée à ne pas entrer « dans le repos de Dieu » (v. 11). Le thème se retrouve dans les Psaumes 78 et 106, et dans Is 63, 8 - 64,

[1] Nicolas de Lyre et ses continuateurs (*op. cit.* p. 471, note 1) ne se contentent pas de retrouver dans les psaumes en cause cette situation générale d'épreuve dans laquelle l'Église se trouve plongée; ils en cherchent des applications particulières, de valeurs fort diverses : la persécution de l'empire romain (col. 995-997, sur le Ps. 74); la lutte de l'Église contre ses ennemis invisibles (col. 1155-1156, sur le Ps. 80); mais aussi l'oppression de la Terre Sainte par Saladin et les musulmans (col. 755, Ps. 44; col. 985 s., Ps. 74; col. 1147-1149, Ps. 79), si bien que les œuvres divines du Ps. 44, 2 deviennent les exploits de Godefroid de Bouillon au temps de la première croisade (col. 755)! Cette dernière allégorisation confond dangereusement le peuple de Dieu en tant que communauté de salut avec l'organisation temporelle de la chrétienté médiévale. Cf. *supra*, p. 51 ss.

10, mais il y est développé sous forme de confession collective. Or l'épître aux Hébreux nous fournit un commentaire chrétien du Psaume 95 (Heb 3, 7—4, 11) tout à fait parallèle à 1 Cor 10, 5-11, mais beaucoup plus détaillé dans ses références au texte biblique [1]. La menace du châtiment divin prend dans le psaume une forme négative qui permet de l'interpréter figurativement : « Ils n'entreront pas dans mon repos ». Qu'est-ce donc que ce « repos »? Pour les Hébreux de l'exode, c'était apparemment celui de la terre promise; mais en réalité, derrière la terre promise, la promesse divine visait un « repos » plus parfait : celui de Dieu même, auquel le peuple chrétien est appelé à participer (Heb 4, 3-11). Tel est donc l'enjeu de l'épreuve chrétienne, perceptible à l'arrière-plan du vieux psaume dès qu'on en dégage le sens plénier.

A côté des jugements d'Israël, l'Ancien Testament nous présente aussi l'exemple de jugements qui s'abattent sur les nations païennes, notamment sur Babylone [2]. L'interprétation religieuse des faits historiques correspondants fournit une base solide à l'intelligence chrétienne des textes. Les nations païennes incarnent, en face d'Israël, la Puissance ennemie de Dieu; de même, en face de l'Église, continue de se dresser une Puissance ennemie qui entrave dans l'histoire humaine la réalisation du dessein de salut. Tous les jugements particuliers — de Tyr (Ez 28), de Babylone (Is 13; 47; Jer 50—51), d'Édom (Is 34), etc... — sont les présages concrets du Jugement par excellence qui s'abattra sur cette Puissance et sur tous ses suppôts historiques. Tel est donc le sens plénier des « oracles contre les nations » que conservent les recueils prophétiques. C'est ce sens plénier qu'exploite l'Apocalypse lorsqu'elle décrit, en perspective eschatologique, la chute de Babylone (Ap 18).

Les exemples que nous avons donnés montrent que la dialectique des figures permet d'approfondir le sens littéral des textes bibliques jusqu'à rejoindre le niveau de la révélation chrétienne, à chaque fois que le régime de l'Ancien Testament impose sur eux sa marque. Pour suivre le mouvement interne de cette dialectique, il est toujours nécessaire de relier les textes à leur cadre existentiel, c'est-à-dire à l'expérience de foi dans laquelle ils s'enracinent. C'est en effet à partir de là, qu'on peut repérer les figures bibliques authentiques, passer de l'expérience israélite à l'expérience chrétienne, mettre en lumière la signification profonde que recèle la *lettre* des textes. Le danger à éviter est une allégorisation factice, qui superposerait à tous les détails des textes une signification arbitraire, en décomposant les expériences globales d'Israël et en laissant de côté leur référence à la vie

[1] Cf. le commentaire de C. Spicq, *Épître aux Hébreux*, t. 2, p. 71-85. Sur la typologie de la terre promise dans ce passage, voir p. 82 s.

[2] *Supra*, p. 307 ss.

de foi. Chaque expérience historique forme un tout, chaque institution aussi. Événements et institutions se répercutent sur la vie de foi ou lui servent de supports concrets; c'est à ce titre que les textes en parlent dans leur sens littéral. Lorsque au-delà de cette formulation inchoative du mystère du salut l'exégèse sait découvrir ce même mystère dans sa totalité, elle accède au sens plénier des textes, à ce que saint Paul nommait l'*esprit* de l'Écriture.

II. EN PERSPECTIVE PROPHÉTIQUE

Les textes que nous venons d'examiner étaient aussi les plus difficiles à interpréter chrétiennement, puisque leur *sens littéral historique* se rapportait directement à l'expérience d'Israël. Il nous reste à traiter de ceux qui renferment des promesses eschatologiques en leur *sens littéral prophétique*. Leur cas est moins compliqué, car l'objet qu'ils visent directement est la consommation du dessein de salut, donc le mystère du Christ envisagé sous tous ses aspects et à tous les stades de sa réalisation. Cependant la façon dont ils en parlent reste imparfaite, et parfois elle est tissée de figures. Le problème est de savoir comment on peut passer de ce sens littéral au sens plénier qui lui est sous-jacent.

En théorie, la méthode est simple : l'accomplissement des promesses prophétiques par le mystère du Christ et de l'Église en a révélé le sens plénier. Deux cas peuvent cependant se présenter. Ou bien les formules employées dans les promesses sont si peu marquées par l'histoire et les institutions d'Israël que le Nouveau Testament les reprendra sans avoir besoin de les transposer; alors le passage du sens littéral au sens plénier résulte d'un simple approfondissement du sens des formules. Ou bien, au contraire, le salut futur est évoqué dans un langage éminemment figuratif; alors l'approfondissement du sens exige qu'on recoure à la dialectique des figures. On retrouve ainsi à propos des prophéties les deux cas rencontrés précédemment dans l'exégèse des autres textes. Cela nous facilitera évidemment la besogne.

1. Approfondissement d'une formulation inchoative

Nous donnerons plusieurs exemples pour illustrer le premier cas. Nous les grouperons sous trois chefs : la manifestation eschatologique de Dieu en Jésus-Christ, le mystère de Jésus Serviteur de Dieu, la grâce de rédemption.

A. La manifestation eschatologique de Dieu en Jésus-Christ

1) Isaïe 40, 1-11. — Ce texte annonce le salut final sous la forme d'une grandiose théophanie (cf. aussi 52, 7-10). Celle-ci est évoquée dans une

imagerie qui, pour une part, est très marquée par l'expérience historique et cultuelle d'Israël : traversée du désert où Yahveh chemine à la tête du peuple, comme dans un nouvel exode (40, 3. 10-11); image pastorale, qui traduit métaphoriquement le thème de la royauté de Yahveh (40, 11; cf. 52, 7); procession sur une chaussée cultuelle vers Jérusalem, la résidence divine (40, 3-4. 9; cf. 52, 7-9)... Tous ces éléments posent des questions différentes de celle que nous envisageons pour l'instant, puisqu'ils sont figuratifs. Reste cependant une expression qui traduit l'essentiel de l'événement annoncé : « Alors la Gloire de Yahveh se révélera, et toute chair la verra » (Is 40, 5; cf. 52, 8 et les allusions de 35, 2 et 60, 2). Il n'est pas sûr que le texte projette ici dans l'avenir l'expérience du Sinaï (Ex 24, 16-17) comme c'est le cas en Is 24, 23, car il n'est question dans le contexte ni d'une alliance nouvelle, ni de la promulgation d'une nouvelle loi. Et en tout cas, la formule vise avant tout une *expérience spirituelle* que les circonstances de temps et de lieu ne sauraient modifier essentiellement et dont les visions prophétiques fournissent par ailleurs une traduction concrète. Elle doit donc être prise au pied de la lettre, à la seule condition d'entendre correctement ce que signifie l'expression : « révélation » de la Gloire de Dieu [1].

Le Nouveau Testament explique ce qu'elle signifie [2] : c'est dans le Christ que s'accomplit la théophanie eschatologique. Mais il y a trois temps dans cet accomplissement. Le premier est celui de la vie de Jésus ici-bas. La gloire divine resplendit alors sur sa face (2 Cor 4, 6); les hommes voient cette gloire du Verbe fait chair (Jn 1, 14), et par elles ils atteignent la gloire du Père invisible (cf. Jn 1, 18) : allusion aux miracles (Jn 2, 11; 11, 40), peut-être aussi à la transfiguration (Mc 9, 2-7; cf. 1 Pt 1, 17), en tout cas à la glorification finale du Fils par la passion et la résurrection (cf. Jn 13, 31; 17, 1). Le second temps est celui de l'Église; alors l'« Évangile de la gloire » est annoncé aux hommes (2 Cor 4, 4; 1 Tim 1, 11) et, par là, Dieu fait resplendir dans les cœurs la connaissance de sa gloire (2 Cor 4, 6). Le troisième temps sera celui de « l'apparition de la gloire de notre grand Dieu et sauveur, le Christ Jésus », au terme des siècles (Tit 2, 13; cf. Mt 16, 27; 19, 28; 24, 30; 25, 31). Telle est donc la réalité visée par la promesse d'Is 40, 4. Du sens littéral au sens plénier, le passage s'effectue par un simple enrichissement des formules employées, car le prophète avait déjà une conception juste, quoique limitée, de la manifestation de la gloire divine. Tout le mystère du Christ, en tant qu'il réalise cette manifestation, était virtuellement inclus dans sa prophétie.

b) Isaïe 45, 20-25 et le Psaume 97. — Il n'est pas plus difficile d'entendre au sens plénier l'annonce du culte universel de Yahveh en Is 45, 20-25 et

[1] TWNT, art. Ἀποκαλύπτω (A. Oepke), t. 3, p. 573-580.

[2] *Ibid.*, p. 582-597. — Art. Δόξα (G. Kittel), t. 2, p. 250-255.

l'évocation de son règne eschatologique dans le Ps 97. De part et d'autre, les allusions aux institutions figuratives sont peu nombreuses (Is 45, 25, où le « peuple de Dieu » désigne Israël; Ps 97, 8, où Dieu est censé résider à Sion). Cela mis à part, Is 45 esquisse de façon très pure la future catholicité de l'Église, assurée par la conversion des païens (cf. Act 14, 15-17; 17, 24-30; 1 Thes 1, 9-10), en attendant qu'une foule immense « de toute nation, race, peuple et langue » chante dans le ciel la louange du Dieu unique (Ap 7, 9-10). Le Ps 97 reprend le même thème (v. 7, 9) en fonction du règne eschatologique de Dieu. L'imagerie classique de l'orage sert à dépeindre une théophanie dont le point culminant est la manifestation de la gloire de Dieu à tous les peuples (v. 2-6). La fin décrit les bienfaits du règne de Dieu en termes très dépouillés des contingences historiques : amour, délivrance, lumière, joie (v. 10-12). Il est aisé de retrouver sous ces métaphores les bienfaits spirituels apportés aux hommes par le Royaume de Dieu, aux trois temps de sa réalisation ici-bas (inauguration par le Christ, proclamation par l'Église qui en renferme la présence sacramentelle, consommation eschatologique). Le mystère visé par les vieux textes est connu avec plus de précision maintenant qu'il s'est inséré dans l'histoire, mais il n'a pas changé de nature.

B. Jésus, Serviteur de Dieu

De toutes les présentations du médiateur eschatologique, la figure du Serviteur de Yahveh est celle qui fait le moins appel à des éléments figuratifs et qui s'enracine le plus dans l'expérience humaine commune. D'après les textes, la mission du Serviteur s'accomplit dans le cadre du monde présent et se consomme par une entrée en gloire. Mais autant la mission est détaillée, autant l'entrée en gloire demeure floue : c'est une « réussite » qui étonne les spectateurs (Is 52, 13-15); le Serviteur « verra une postérité et prolongera ses jours » (53, 10), « il verra la lumière et sera comblé » (53, 11), Dieu « lui attribuera des foules, et il partagera le butin avec les puissants » (53, 12). Formulations hésitantes d'un sort mal défini, pour clôturer un destin hors-série; aussi bien, le mystère de la rétribution d'outre-tombe n'est-il pas encore éclairé à l'époque de l'auteur. Mais on peut projeter la lumière de la résurrection sur ces expressions vagues, afin de retrouver ce mystère dans l'exaltation du Serviteur (cf. Act 3, 13; Phil 2, 9, qui fait probablement allusion à ce texte) [1].

Le portrait du Serviteur en sa mission terrestre constitue une esquisse saisissante de la personne de Jésus, de son ministère, de sa passion. Dès sa vocation (Is 49, 1-6), le Serviteur a reçu l'Esprit de Dieu (42, 1; cf. Mc 1, 10 par.). Il remplit une mission d'enseignement, d'ordre exclusivement

[1] Voir la bibliographie *supra*, p. 11, note 3 et p. 377 ss.

religieux et de portée universaliste (42, 3-4, cf. 6-7; 49, 2. 6); il s'y montre intérieurement soumis à Dieu (50, 4) et plein de mansuétude envers les hommes (42, 2-3); c'est par là qu'il est « lumière des nations » (42, 6; 49, 6; cf. Lc 2, 32). Il est aussi médiateur d'alliance à l'égard du peuple nouveau (42, 6), médiateur de salut pour la terre entière (49, 6), intercesseur pour les pécheurs (53, 12), ce qui constituera le rôle essentiel de Jésus. La réalisation de cette mission se heurte à l'incompréhension des auditeurs, qui maltraitent le Serviteur (50, 5-9) et finalement le torturent et le mettent à mort; mais cette mort est offerte par lui en « sacrifice expiatoire » pour les péchés des hommes (53, 2-12). Il n'y a rien à changer à ces textes pour y trouver le portrait de Jésus, qui semble d'ailleurs avoir fait d'eux l'idéal de sa vie. Leur doctrine de l'alliance eschatologique, leur interprétation sacrificielle de la passion du Serviteur, leur universalisme, s'appliquent à lui à la lettre. Mais à partir du moment où on y lit le mystère de Jésus-Serviteur (cf. Act 3, 13; 4, 27), on projette sur eux une lumière qui en renouvelle l'intelligence.

Jésus s'est constitué Serviteur par libre choix, lui qui était de condition divine (Phil 2, 7). Tout ce qu'il a fait s'explique par là : la valeur rédemptrice de sa souffrance et de sa mort, sa médiation d'alliance et de salut, son rôle de « lumière des nations ». Pour comprendre la prophétie suivant son sens plénier, on la lira donc en tenant compte du fait que le Serviteur est non seulement le Messie davidique (cf. Act 4, 27), mais aussi le Fils de Dieu au sens fort du terme (cf. Phil 2, 7 ss.); c'est à ce titre qu'il est le Juste (Is 53, 11; cf. Act 3, 14), le seul qui puisse se dire tel au milieu d'une humanité pécheresse. Il s'agit bien moins de chercher des correspondances de détail entre les formules bibliques et les faits de la vie de Jésus, pour constater que « la prédiction est réalisée », que de montrer comment dans le mystère de Jésus « l'Écriture est accomplie », c'est-à-dire, a acquis la plénitude de son sens.

C. Expression inchoative de la grâce de rédemption

a) Vocabulaire de base [1]. — Les promesses divines renferment une évocation concrète du salut qu'elles annoncent. Celle-ci comporte d'abord l'emploi de certains mots-clefs, indéfiniment repris, dont le sens paraît s'approfondir et le contenu s'enrichir à mesure que l'ensemble de la révélation progresse. La *bénédiction* divine assurée aux hommes (Gen 12, 3; Jer 31, 14;

[1] TWNT, art. 'Ευλογέω-'Ευλογία, t. 2, 751-761 (W. Beyer). — 'Εἰρήνη, t. 2, p. 400-405 (A.T. : G. von Rad) et 409-416 (N.T. : W. Foerster). — Παρακαλέω-Παράκλησις, t. 5, p. 771-798 (O. Schmitz, G. Stählin). — Ζάω-Ζωή, t. 2, p. 844-853, cf. 860 (G. von Rad, R. Bultmann : A.T.) et 862-874 (N.T. : R. Bultmann). Les articles correspondant aux thèmes « salut, lumière, joie » ne sont pas encore parus.

Is 65, 23) inclut tous les biens concevables, toutes les grâces que Jésus apportera aux hommes (cf. Gal 3, 8-9, reprenant Gen 12, 3). Parmi ces biens, on cite notamment : le *salut* (Is 51, 6. 8; 61, 10; Dan 12, 2), la *paix* (Is 9, 6; 2, 4; 66, 12; Sg 3, 3), la *lumière* (Is 58, 10; 60, 1-2. 19 s.; Ps 97, 11; Dan 12, 3), la *consolation* (Jer 31, 13; Is 40, 1; 60, 2; 57, 18; 66, 11; Bar 4, 30), la *joie* (Is 9, 2; Jer 30, 18; Is 51, 3; 61, 2; 35, 10; 65, 18 s.; 66, 10; Ps 97, 11; 16, 11), la *vie* (Ex 20, 12; Deut 4, 40; 5, 33; Is 4, 3; Ps 16, 11; Dan 12, 2; Sg 5, 15). Pour chacun de ces textes, on note un élargissement progressif de la perspective : du plan terrestre, celle-ci passe finalement à celui de la vie éternelle (Daniel et la Sagesse). Il ne s'agit pas d'un abandon de la doctrine ancienne au profit d'une nouvelle conception, mais d'une compréhension plus profonde des intentions de Dieu, exprimées originairement en termes prégnants, qui étaient virtuellement ouverts à ces enrichissements nouveaux.

Dans le Nouveau Testament, ces mêmes termes supportent tout le poids de la révélation finale apportée par Jésus-Christ : salut (Act 4, 12; Rom 1, 16, etc...), paix (Rom 5, 1; Eph 2, 14), lumière (Jn 8, 12; Eph 5, 8), consolation (Act 9, 31; 2 Cor 1, 3), joie (Jn 15, 11; Rom 14, 17), vie (Jn 3, 15 etc...). Autant il serait erroné de vouloir trouver dans le sens littéral des textes anciens cette plénitude de contenu, que seule a permis de concevoir l'expérience du salut, de la paix, etc..., communiqués par Jésus-Christ, autant il demeure légitime de la projeter sur eux pour apercevoir, au-delà de ce qu'ils promettaient explicitement, la réalité totale qu'ils visaient déjà de manière confuse.

b) Précisions apportées aux thèmes. Le vocabulaire de base dont on vient de parler est précisé par des thèmes plus détaillés qui s'entrecroisent dans les promesses prophétiques. Certains d'entre eux sont relativement indépendants des structures de l'ancienne Loi.

La catastrophe nationale de 586 signifiait aux yeux des prophètes l'échec du régime fondé sur l'alliance sinaïtique, échec dû à la dureté des cœurs humains. Pour y parer « aux derniers temps », lors de l'alliance nouvelle, Jérémie (31, 33-34) et Ézéchiel (36, 25-26) annoncent une rédemption spirituelle qui comportera un changement des cœurs, sous l'effet d'une grâce intérieure. Ézéchiel précise même que ce sera là un fruit de l'Esprit de Dieu répandu dans les cœurs (Ez 36, 27), et Joël décrit cette effusion universelle de l'Esprit (Jl 3, 1) [1]. Il n'y a rien dans cette promesse qui appartienne à l'ordre temporel et aux structures provisoires de l'Ancien Testament. Aussi saint Paul peut-il constater qu'elle est réalisée (Gal 5, 16-25; Rom 8, 9-27), depuis que l'Esprit a été envoyé sur les hommes

[1] Cf. *supra*, p. 468, note 4, et p. 356 ss.

au jour de la Pentecôte (Act 2, 14-21, reprenant Jl 3, 1-2). Cependant la réalisation dépasse de loin l'horizon de la promesse. En effet, l'Esprit s'est maintenant révélé comme personnel, envoyé par le Père (Jn 14, 16-17) et le Fils (Jn 16, 7). C'est dans cette perspective précise que doivent être entendues finalement les promesses d'Ézéchiel et de Joël; c'est en fonction d'elle que doit être compris le changement du cœur promis par Jérémie (cf. Rom 5, 5). Le sens plénier ainsi découvert reste rigoureusement fidèle au sens littéral des prophéties, mais il suppose une connaissance plus profonde du mystère formulé primitivement de façon très imparfaite.

De même, le double thème de la vie et de la joie eschatologiques se précise en un certain nombre d'endroits par l'annonce explicite d'une suppression de la souffrance (Is 35, 5; 65, 19 s.; 25, 8) et de la mort (Is 25, 7-8), d'une résurrection grâce à laquelle les justes pourront participer aux biens du Règne de Dieu (Dan 12, 2-3), d'une immortalité bienheureuse (Sg 5, 15-16) [1]. Les tableaux ainsi brossés comportent incontestablement des traits conventionnels et métaphoriques (par exemple la représentation du shéol d'où les justes remontent lors de la résurrection). Mais l'essentiel est qu'ils annoncent une transformation radicale de la vie humaine, dans un monde transfiguré où les justes de tous les temps auront en partage la vie et la joie avec Dieu. De ce point de vue, le Nouveau Testament n'y change rien; sa reprise des expressions anciennes (cf. par exemple Ap 21, 4) montre d'ailleurs qu'il en avalise le sens littéral. Cependant le contenu positif des promesses se voit singulièrement enrichi par le fait de la résurrection de Jésus. C'est en participation à ce mystère que les promesses s'accomplissent pour tous les hommes. En outre, on sait maintenant que leur accomplissement s'échelonne sur deux étapes : celle de la consommation finale, où les justes auront part au triomphe de Jésus sur la souffrance et la mort; celle de la vie de l'Église, où ce triomphe reçoit un début de réalisation. En effet, dès maintenant, nous sommes ressuscités avec le Christ et nous vivons avec lui d'une vie nouvelle (Rom 6, 4. 11; cf. Jn 5, 25), non certes dans l'état glorieux que décrivent l'Apocalypse ou 1 Cor 15, mais pourtant de façon réelle, car notre état présent contient en germe notre état futur, comme la vie du Christ dans l'humilité de la chair contenait en germe sa vie en gloire. C'est tout cela que les textes cités plus haut annonçaient déjà, bien que leurs auteurs n'eussent pas explicitement conscience de ce que nous pouvons mettre sous les mots ou les métaphores qu'ils employaient.

On voit en quoi consiste le sens plénier des prophéties. Replacées dans l'ensemble du dessein de salut où leur accomplissement se réalise, celles-ci voient leur sens littéral se gonfler d'une sève nouvelle. Certes cet approfon-

[1] Le thème est traité dans l'art. Ζωή du TWNT (voir p. 484, note 1); cf. aussi l'art. Ἐγείρω, t. 2, p. 332-336 (A. Oepke). — Cf. *supra*, p. 343 ss.

dissement s'accompagne d'un changement de plan à chaque fois qu'il y a passage du *monde présent* au *monde à venir*, pour reprendre l'expression de la théologie rabbinique. Mais dans les exemples que nous avons examinés, il ne s'agit pas, à proprement parler, de quitter le monde figuratif de l'ancienne Loi pour passer aux réalités qu'il préfigurait. Voyons maintenant ce qu'il advient quand le langage des prophéties emprunte ses moyens d'expression aux expériences historiques et aux institutions d'Israël.

2. Recours à la dialectique des figures

Comme nous l'avons vu pour le sens littéral historique [1], la découverte du sens plénier exige alors un recours à la dialectique des figures. Autrement dit : l'interprétation des prophéties prend l'allure d'une exégèse typologique. Les exemples que nous allons prendre se réfèrent soit à des institutions israélites fondamentales (le messie royal, la nouvelle Jérusalem), soit à des expériences historiques importantes entre toutes (l'exode, l'alliance, l'entrée en terre promise).

A. Jésus, messie royal

Le messianisme plonge ses racines dans l'expérience de la royauté davidique, dont il projette l'idéal sur les « derniers temps » [2]. Ce point est excellemment illustré par l'histoire des psaumes 2, 72 et 110 : psaumes royaux à l'origine, ils ont été appliqués après l'exil au Messie futur, suivant une exégèse majorante qui constituait un premier pas vers le sens plénier de leur texte [3].

c) Attitude de Jésus à l'égard du messianisme. — Jésus, de son vivant, se montre extrêmement réservé vis à vis du titre de Messie, pour en prévenir l'interprétation politique qui paraît alors obvie (cf. Jn 6, 15). Il se laisse reconnaître pour le « fils de David » (Mt 9, 27 ; cf. 12, 23 ; 15, 22 ; 20, 30 par. ; 21, 9. 15) ; mais dans sa discussion avec les scribes au sujet du Messie, fils de David (Mt 22, 41-46 par.), rien ne laisse supposer qu'il en revendique personnellement le titre. Il accepte la profession de foi de Pierre, qui reconnaît sa messianité (Mc 8, 29 ; Mt 16, 16) ; mais il écarte aussitôt toute représentation triomphale du Messie et annonce sa passion proche (Mc 8, 31-33 par.), au grand scandale de Pierre déconcerté par cette perspective inattendue. Le geste significatif des Rameaux (Mt 21, 1-10) accomplit intentionnellement un texte d'Écriture (Zac 9, 9-10) ; mais il revêt une allure

[1] *Supra*, p. 470 ss.

[2] *Supra*, p. 375 s.

[3] Sur le sens plénier du Ps. 110, voir E. Beaucamp et J. P. de Relles, *Au roi de Sion*, BVC, 42 (nov.-déc. 1961), p. 32-49.

tragique, puisqu'en acceptant cette manifestation de l'enthousiasme populaire envers le « Fils de David », Jésus fournit à ses adversaires un prétexte pour l'accuser devant les autorités romaines. A la question officielle de Caïphe, Jésus ne répond que de façon détournée, en orientant les esprits vers une messianité supra-temporelle où l'image du Fils d'Homme se superpose à celle du Fils de David (Mt 26, 64; cf. Dan 7, 13 et Ps 110, 1). Enfin, devant Pilate, Jésus donne une exégèse du titre de « Roi des Juifs » qui le dépouille pratiquement de tout caractère politique et même temporel, pour le rattacher exclusivement à la fonction de témoin de la vérité (Jn 18, 33-37) [1]. Autant dire que la gloire royale attribuée au Messie par les oracles prophétiques est reportée dans le « monde à venir ».

b) Interprétation apostolique. — C'est en effet une interprétation de ce genre que donnent tous les écrits apostoliques, des discours des Actes à l'Apocalypse. On applique à Jésus ressuscité l'oracle de Nathan à David (Act 2, 30; cf. 2 Sam 7, 12; Ps 132, 11). On utilise Is 11 pour décrire la Parousie de Jésus en gloire, anéantissant les ennemis de son règne (2 Thes 2, 9; Ap 19, 11; cf. Is 11, 4).

Le Psaume 110 occupe une place particulièrement importante. Au point de départ de la prédication apostolique, la session de Jésus à la droite de Dieu dérive de Ps 110, 1*a* (Act 2, 33-35; 7, 55-56; Mc 16, 19; Heb 1, 3. 13). La fin du même verset sert, en conséquence, à décrire sa victoire totale au dernier jour (1 Cor 15, 25). Enfin la réflexion chrétienne sur le sacerdoce de Jésus substitué au sacerdoce juif part de Ps 110, 4 (Heb 5, 6; 6, 20; 7, 21, etc...); mais là encore la perspective débouche sur le ciel, où Jésus est entré comme grand-prêtre par sa résurrection et son ascension (cf. Heb 4, 14; 9, 11-14; 10, 12-13, citant Ps 110, 1). Aussi la passion, comme acte sacrificiel, est-elle vue sous cet angle particulier qui transcende la matérialité de l'histoire.

Le Psaume 2 s'offre aux mêmes utilisations. La révolte des grands de ce monde « contre Dieu et contre son Messie » (v. 1-2) est identifiée au drame de la passion (Act 4, 25-28). La déclaration divine: « Tu es mon Fils, aujourd'hui je t'ai engendré » (v. 7) est entendue en fonction de la résurrection (Act 13, 33; Heb 5, 5; cf. Rom 1, 4; Phil 2, 9). Enfin la régence du Messie sur les peuples, qu'il gouvernera avec un sceptre de fer (v. 9), est attendue lors de la Parousie et du Jugement final (Ap 19, 15).

c) Sens plénier, sens littéral, sens typique. — Tous les textes bibliques sont donc arrachés au plan temporel et terrestre où se situait la royauté israélite, et transférés dans le cadre supra-terrestre du « monde à venir ».

[1] Cf l'excellent commentaire de H. Schlier, *Jésus et Pilate d'après l'évangile selon saint Jean*, dans *Le temps de l'Église*, tr. fr., Tournai-Paris, 1961, p. 68-84.

La royauté de « ce monde-ci » est interprétée comme une figure de la seule royauté véritable, celle de Jésus, manifestée dans le mystère de la résurrection. Est-ce à dire qu'il y a rupture avec le sens littéral des textes ?

En fait, bien que les oracles messianiques décrivissent la royauté du Messie sous des traits inspirés de l'expérience d'Israël, ils n'avaient pas pour objet premier d'en préciser le *fonctionnement extérieur*, mais bien plutôt d'en énoncer la *signification religieuse*. L'intronisation du roi futur à la droite de Dieu (Ps 110, 1) signifie qu'il en est le fondé de pouvoir (cf. Ps 2, 6). Si la fonction judiciaire lui est confiée (Is 11, 4), c'est pour assurer une justice qui constitue l'un des buts essentiels de la loi divine. La révolte des païens coalisés contre lui (Ps 2, 1-3) atteste la présence dans l'histoire d'un « mystère d'iniquité » que le Messie doit affronter (cf. 2 Thes 2, 7); dès lors sa victoire sur ses ennemis (Ps 2, 9; 110, 5-6) représente le triomphe de Dieu sur le mal au terme de l'histoire. Enfin le sacerdoce royal du Messie (Ps 110, 4) met en évidence sa médiation de chef par rapport à la communauté qu'il dirige. Partout la réflexion théologique regarde donc la royauté du Messie futur en sa situation existentielle : elle fera le lien entre le Dieu vivant et son peuple, et elle assurera au peuple les biens que Dieu veut lui donner. Et cela, non point abstraitement, en dehors de tous les conditionnements historiques; mais pour un peuple qui partage le sort commun de l'humanité pécheresse, qui est engagé dans la lutte entre le bien et le mal, entre Dieu et les forces adverses. Aussi le Messie est-il vu par avance au cœur de cette lutte, connaissant l'adversité, mais triomphant finalement et faisant triompher la cause de Dieu.

Ce langage ne dépasse pas, en apparence, le plan des choses temporelles, de l'histoire et des institutions figuratives. Mais le mystère qu'il évoque n'en est pas moins celui que l'on retrouve dans la situation réelle de Jésus. Certes, on aperçoit mieux maintenant les dimensions exactes du drame et le terrain sur lequel se situe le combat de Jésus contre les ennemis de Dieu : ce n'est pas le terrain politique, et les moyens du combat ne sont pas les armes temporelles. Le double fait de la passion et de la résurrection a dissipé sur ce point quelques redoutables équivoques. Mais moyennant ce changement de plan, Jésus s'est bien révélé comme Messie royal. Les évangélistes se sont même appliqués à souligner dans le récit de la passion tous les traits qui pouvaient paradoxalement constituer cette révélation : le couronnement d'épines et la scène d'outrages (Mc 15, 16-20 par.), le titre de la croix (Mc 15, 26 par.; Jn 19, 18-22). Manifestée par la résurrection, la royauté de Jésus n'en était pas moins réelle dès le temps de sa vie terrestre (cf. Mt 2, 2-6.11) et notamment au moment de sa croix *(Regnavit a ligno Deus!)*. Une telle lecture des textes n'a rien à voir avec l'apologétique des « prédictions réalisées », mais elle sait découvrir dans le mystère du Christ « l'accomplissement des Écritures ».

Faut-il parler ici, en usant de la terminologie bultmannienne, d'une *démythisation* des prophéties, arrachées à la gangue d'un langage inspiré par l'expérience temporelle et laissant paraître dans sa pureté le message révélé? Bultmann parlerait plutôt d'un changement de vêtement mythique, puisque à ses yeux la formulation néo-testamentaire de la foi à la résurrection relève également du mythe. Mais ce serait mal comprendre le sens et la fonction de l'expérience temporelle qui a servi de point de départ au langage des prophètes [1]. En fait, tout un aspect du mystère du Christ nous est rendu intelligible par la médiation de cette expérience elle-même. Si l'on voulait se passer complètement du langage symbolique qu'elle a permis d'élaborer, on risquerait d'évacuer en même temps une partie du contenu de la foi. Prenons un exemple précis. La théologie du Messie-Roi a été entendue de travers par ceux des Juifs dont le cœur n'était pas purement attaché aux biens spirituels du Règne de Dieu [2]. De même, au cours des siècles chrétiens, la théologie du Christ-Roi a donné lieu à certaines spéculations équivoques où la doctrine chrétienne authentique tendait à se muer en mythe politique. Faut-il en conclure que la symbolique royale doit être radicalement proscrite de la christologie, pour que celle-ci puisse échapper au piège des représentations « mythiques »? Disons plutôt qu'une fois dissipées les ambiguïtés du langage biblique qui en est la source, on doit maintenir qu'elle renferme un contenu positif, essentiel à la foi chrétienne. Ce contenu fait l'objet des fêtes liturgiques de l'Épiphanie et du Christ-Roi; la lecture des prophéties messianiques dans le cadre de ces fêtes suppose reconnu leur sens plénier, grâce à la dialectique des figures. Mais l'aspect du mystère du Christ, qui est ainsi mis en lumière pourrait-il être atteint autrement qu'à travers la symbolique royale, intégrée à la révélation par l'expérience historique d'Israël?

B. L'Église, nouvelle Jérusalem

a) Jérusalem dans les prophéties. — Jérusalem et son Temple occupent une place importante dans les prophéties. L'*eschaton* qu'on y décrit revêt les couleurs d'un passé idéalisé, mais conçu de façon très concrète comme une restauration intégrale. Il est cependant certain que la signification religieuse des institutions ainsi rétablies, leur valeur pour la vie de foi du peuple de Dieu, comptent plus que la matérialité des détails. Quand l'image de l'Éden retrouvé [3] se superpose à celle de Jérusalem, du Temple et de la terre sainte, il n'est pas nécessaire de supposer que les prophètes étaient dupes de leurs métaphores (cf. Ez 36, 35; 47, 7-12; Is 51, 3). Parmi les textes qui nous importent ici, on peut mentionner Is 2, 1-4 (= Mic 4, 1-3);

[1] *Supra*, p. 429 ss.

[2] *Supra*, p. 396, note 1. Outre le texte de Pascal cité en cet endroit (*Pensées*, n° 570), cf. n°s 560, 563, 566, 574-577.

[3] *Supra*, p. 386 ss.

Is 49, 14-26; 51, 17—52, 2; 54; 60; 61, 10 —62, 12; 65, 5-14; Ez 40 —48; Zac 13, 1-2; 14; Tob 13; Bar 4, 20 —5, 9). Dans tous ces textes, la signification de Jérusalem est double. En tant que capitale nationale, elle signifie l'unité interne du peuple de Dieu, dont elle est représentée comme la mère féconde (cf. Is 54, 1-2). En tant que lieu du Temple, elle signifie la demeure de Dieu avec les hommes (cf. Ez 37, 27), principe pour le genre humain tout entier de l'unité restaurée (cf. Is 2, 1-4).

La Jérusalem terrestre et son Temple fait de main d'homme ont gardé cette signification — et cette chance d'accomplir en plénitude leur vocation spirituelle — jusqu'à ce que Jésus vînt mourir à Jérusalem, victime de l'incrédulité de ses enfants. A la veille de l'épilogue de ce drame, il ne lui resta plus qu'à annoncer le jugement de Dieu sur la ville qui avait servi si longtemps de support temporel à l'espérance d'Israël (Lc 13, 33-34 par.; 19, 41-44; 21, 20-24, précisant Mc 13, 14-19 par.; cf. Mt 22, 7). Effectivement, au moment de la mort de Jésus, les évangélistes soulignent la désécration de l'ancien Temple (Mc 15, 38 par.), prélude à l'accomplissement du jugement annoncé. Et le 4e évangile conserve la parole où Jésus montra dans son corps ressuscité le nouveau signe de la présence divine ici-bas, substitué à un sanctuaire périmé (Jn 2, 19-22; cf. Mt 26, 51). Ces éléments nouveaux, sans fournir encore une interprétation positive des prophéties relatives à la Jérusalem nouvelle, dissocient déjà celle-ci de la métropole juive.

b) Jérusalem dans le Nouveau Testament. Effectivement, le Nouveau Testament transfère apparemment à un objet nouveau le texte de ces prophéties. Jérusalem, c'est maintenant la Cité céleste dont les chrétiens sont les enfants (Gal 4, 26). L'idée n'était pas étrangère aux apocalypses juives; mais elle est maintenant entendue dans une perspective inédite. En effet, cette Cité n'est pas seulement pour nous une réalité future, que nous rejoindrons après la mort ou qui deviendra accessible à la fin des temps. Elle fait déjà partie de notre expérience de foi : nous nous sommes approchés d'elle lors du baptême (Heb 12, 22); c'est elle qui est foulée aux pieds lorsque les païens persécutent l'Église (Ap 11, 2). Bref, la Jérusalem nouvelle, c'est l'Église. Malgré tout, pour la contempler dans sa réalité profonde, il faut savoir dépasser les apparences où l'expérience historique nous enferme; il faut voir notre Cité telle qu'elle se révélera à la fin des temps. Telle elle sera au-delà de l'histoire, telle elle est déjà secrètement depuis que le Christ est ressuscité des morts. L'Apocalypse la décrit dans cette perfection finale, au temps des noces de l'Agneau (Ap 21, 1 —22, 5). Or en cet endroit, son texte est un véritable centon de citations bibliques, où l'on remarque la reprise d'Is 54, 11-12; 60, 1-3.11.19-20; 65, 17; Ez 40, 1; 47, 1-12; 48, 31-35; Zac 14, 11; Tob 13, 16-17), tous textes entendus suivant leur sens plénier.

Cette évocation symbolique se fonde entièrement sur la signification figurative que possédait l'ancienne Jérusalem, par rapport à la réalité mystérieuse dont elle était le signe provisoire et dont l'Église, en sa structure visible, est le sacrement. Que faut-il entendre ici exactement par : signification figurative ? Non point une réinterprétation secondaire, plaquée artificiellement sur une institution périmée ; mais une intelligence exacte de ce vers quoi tendaient la foi et l'espérance d'Israël. Celles-ci avaient une visée profonde qui allait plus loin que ce dont les hommes d'alors se rendaient explicitement compte. Derrière la Jérusalem temporelle, c'est à la Cité d'en-haut qu'ils étaient attachés, vers elle qu'ils pérégrinaient par la foi depuis l'époque des patriarches (Heb 11, 10. 16). C'est donc aussi cette Cité que les prophéties visaient à travers leur langage concret, tissé de figures. La découverte de leur sens plénier grâce à l'avènement du salut dans le Christ s'enracine ainsi dans une exégèse littérale très attentive aux résonnances existentielles des textes.

C. Promesses et préfigurations du salut

Les prophéties n'évoquent pas seulement le salut à partir des institutions d'Israël. Le salut est l'Événement par excellence qui consomme l'histoire. Aussi est-il décrit comme une reprise des événements qui en impliquèrent une certaine expérience inchoative, notamment l'exode, l'alliance et l'entrée en terre promise. A s'en tenir aux apparences, les textes qui en parlent ainsi ne dépassent pas le plan de l'histoire temporelle, malgré l'idéalisation certaine des tableaux fournis. Mais le Nouveau Testament fait connaître avec exactitude la nature du nouvel exode, de la nouvelle alliance, de la nouvelle entrée en terre promise ; il donne du même coup le moyen d'atteindre le sens plénier des prophéties.

a) Le nouvel exode. — L'*exode* de Jésus, dont parle Lc 9, 31, n'est autre chose que son départ de cette terre vers son Père (cf. Jn 13, 1) ; l'expression connote ainsi son entrée dans la joie céleste, dans le « monde nouveau » des ressuscités. C'est pourquoi la joie des élus, notamment après la résurrection finale, est décrite par l'Apocalypse (7, 16-17 ; 21, 4 ; 22, 3) en reprenant les textes qui annonçaient le nouvel exode : cheminement sous le dais de la gloire divine (Is 4, 5-6 ; 25, 4-5), absence de faim et de soif, protection contre le soleil et le vent brûlant (Is 49, 10), suppression de toute douleur (Is 35, 10 ; 25, 8). Le sens littéral de ces prophéties comportait une part de métaphores et d'hyperboles, inspirée par les miracles de l'exode tels que la tradition juive les rapportait. Mais on sait maintenant quelle *réalité* est à entendre sous ces métaphores : celle du monde transfiguré, où les hommes échapperont à leur condition actuelle comme Jésus y échappe depuis sa résurrection. Or cette réalité dépasse même ce que suggéraient les hyperboles.

En prolongement des exégèses fournies par l'Apocalypse, il serait intéressant de relire, par exemple, tout le chap. 35 d'Isaïe pour en établir le sens plénier, le cheminement des hommes vers la nouvelle Jérusalem — celle de là-haut — se substituant au retour des exilés vers Sion. Les images du désert qui fleurit (v. 1-2), de l'eau qui y jaillit (v. 6*b*-7), de la voie sacrée où l'on marche en sécurité (v. 8-10*a*), se prêtent sans difficulté à une interprétation symbolique : celle-ci les rapporte au cheminement des hommes rachetés vers le monde de la résurrection, où ils goûteront cette « rétribution divine » dont l'annonce leur rend courage (v. 3-4). Par contre, la vue de la gloire de Dieu (v. 2*c*) et la joie sans mélange promise aux rachetés (v. 10) n'ont aucunement besoin d'une transposition figurative. Quant à la guérison de toutes les infirmités humaines (v. 5-6*a*), elle s'entend au pied de la lettre dans la perspective de la résurrection des corps, bien que le sens littéral du texte n'évoque pas encore la transformation radicale qui doit alors intervenir (1 Cor 15, 35-53 ; et déjà Dan 12, 3). De ce retour en Paradis, la vie de grâce contient déjà l'amorce. C'est pourquoi il est possible de chercher dans le texte une expression imagée de l'espérance que nous ouvre dès maintenant l'Évangile, à nous qui cheminons vers la Cité de là-haut [1].

b) La nouvelle alliance. — L'épître aux Hébreux constate que le Christ a accompli la promesse formulée en Jérémie 31, 31-34 : celle d'une nouvelle alliance substituée à l'ancienne, ou mieux, réalisant en plénitude le dessein divin esquissé par l'ancienne (Heb 8, 6-13 ; 10, 15-17) [2]. Sur ce point, l'épître s'appuie sur une indication explicite donnée par Jésus lors de la dernière Cène (Mt 26, 28 ; Mc 14, 24 ; Lc 22, 20 ; 1 Cor 11, 25). Jésus révélait par là le sens de sa mort proche, y montrant le sacrifice d'alliance qui établirait un lien indestructible entre Dieu et l'humanité rachetée, devenue à jamais son peuple. Mais si le fait historique de la mort de Jésus a pris par là son sens profond dans le drame du salut, en retour, les textes qui annonçaient une nouvelle alliance ou renfermaient implicitement le thème ont acquis leur portée définitive (cf. Jer 24, 7 ; 32, 39-40 ; Ez 36, 25-28 ; Is 42, 6 ; 54, 10 ; 55, 3 ; 61, 8 ; Bar 2, 35). Cette alliance n'est plus à entendre en fonction de la vie temporelle d'Israël, mais exclusivement à la lumière de ce que Jésus a, en fait, réalisé pour nous. Ainsi l'entend l'épître aux Hébreux.

Dans les autres écrits du Nouveau Testament, la promesse de la nouvelle alliance est comprise, suivant les cas, dans deux perspectives

[1] Le Bréviaire romain fait lire ce chapitre d'Isaïe au 1er Nocturne du 4e Dimanche de l'Avent. Cela suppose évidemment le sens plénier dont nous parlons ici, avec double application à la vie éternelle et à la grâce qui nous y fait participer dès maintenant.

[2] Voir le commentaire de C. Spicq, t. 2, p. 238-345 et 311-312.

différentes. La première est celle de l'expérience chrétienne : dès maintenant, Dieu a inscrit sa Loi dans nos cœurs (2 Cor 3, 3); dès maintenant, il a fait de l'Église son épouse immaculée, la métaphore du mariage étant une représentation concrète de l'alliance (Eph 5, 25-27; cf. Is 54, 4. 11; Os 2, 21-22). La seconde perspective est celle de la consommation finale : lors des noces eschatologiques de l'Agneau (Ap 21, 2; cf. 19, 9) se réalisera en plénitude le mystère de l'alliance : « Ils seront son peuple, et lui, Dieu-avec-eux, sera leur Dieu » (Ap 21, 3). Le plan de la vie temporelle est complètement dépassé. Le sens plénier de la prophétie élimine toutes les résonances qu'on en percevait encore quand on s'en tenait à son sens littéral.

b) La nouvelle entrée en terre promise. — La promesse de l'entrée en terre sainte est sujette aux mêmes transpositions. Le Nouveau Testament souligne heureusement l'identité de l'objet que symbolisent alternativement la terre promise et la cité de Jérusalem : le ciel est à la fois pour nous une patrie et une cité, cette patrie et cette cité vers lesquelles tendait l'espérance des patriarches, par-delà Canaan et Jérusalem (Heb 11, 9-10. 13-16). Tout ce qui dans les prophéties se rapporte littéralement à la terre promise et aux biens temporels dont sera comblé le peuple racheté (par exemple Jer 31, 10-14) doit donc s'entendre symboliquement suivant la dialectique des figures. Le mystère de la joie humaine a pris maintenant des dimensions que les prophètes soupçonnaient à peine. Cela ne veut pas dire que leurs oracles soient caducs. La joie qu'ils annonçaient reste assurée; mais au-delà d'une réalisation terrestre qui répondait à des conceptions imparfaites, il faut savoir découvrir une réalisation ultra-temporelle, dont l'expérience de la grâce nous donne les arrhes et l'avant-goût.

Lorsqu'on fait appel à l'exégèse typologique pour mettre en évidence le sens plénier des prophéties, il faut évidemment se garder de céder au symbolisme intempérant. Les remarques faites à propos du sens littéral historique [1] retrouvent ici leur importance. Certes, dans le cas des prophéties, l'objet visé par les textes se distingue fondamentalement des éléments temporels auxquels le langage fait allusion : l'un appartient à l'avenir (l'eschatologie), les autres au passé (l'histoire et les institutions israélites). Mais le fait que l'avenir soit dépeint à partir du passé rend d'autant plus nécessaire le discernement, dans ce passé, de ce qui avait une authentique valeur figurative. Nous retrouvons en ce point un problème que nous avons précédemment examiné. La prophétie amorce d'ailleurs elle-même le discernement en question. Au lieu que, dans tous les autres textes, les

[1] *Supra*, p. 480 s.

aspects fondamentaux de l'expérience d'Israël tendent à se diluer au milieu d'une foule de détails (que l'on songe à la complexité des rituels ou à l'histoire des rois!), ils se concentrent déjà ici autour de quelques grands thèmes, de quelques événements-clefs, de quelques institutions essentielles; les détails s'effacent devant les ensembles, à l'exception de ceux qui sont particulièrement significatifs. Il ne reste qu'à entendre correctement la signification prophétique de ces événements et de ces institutions, pour que le sens plénier des textes soit à portée de main.

Les exemples que nous avons pris illustrent bien cette identité foncière du problème du sens plénier, dans le cas du sens littéral historique et dans celui du sens littéral prophétique. De part et d'autre, nous avons retrouvé les mêmes thèmes, esquissant les mêmes aspects du mystère du Christ: à côté des psaumes royaux, la promesse du Messie royal; à côté des psaumes de Jérusalem, la promesse d'une nouvelle Jérusalem; à côté du souvenir de l'exode, la promesse d'un nouvel exode, etc... Le parallélisme reparaît dans les cas où le sens plénier peut être atteint sans recourir à la dialectique des figures: à côté de l'expérience de l'Esprit de Dieu, la promesse de son envoi sur les hommes aux derniers temps; à côté de l'expérience des justes souffrants, l'annonce du Serviteur de Yahveh... Ces faits sont éloquents. Ils interdisent de poser le problème de l'accomplissement des prophéties sans examiner en même temps tout le reste de l'Ancien Testament. La cohérence entre les deux Testaments met en cause toute la vie d'Israël. Celle-ci est à la fois promesse, attente et expérience anticipée de la vie *in Christo Jesu*. Tous ses aspects prennent un sens en fonction de cette fin dernière. C'est ce que nous avons essayé de mettre en évidence au cours de ce traité. Il est sûr que l'exégèse chrétienne des textes bibliques doit trouver là, par-delà une critique indispensable, la règle fondamentale à laquelle il lui faut se tenir.

L'étude plus détaillée que nous venons de faire nous permet de compléter le tableau des sens bibliques précédement dressé [1]. Le sens des *choses* de la Bible n'est pas en cause, mais uniquement des *textes*. Il n'y a d'ailleurs rien à ajouter en ce qui concerne le sens littéral:

[1] *Supra*, p. 457 s.

TABLEAU DES SENS SCRIPTURAIRES

Sens des textes bibliques : sens littéraire.

1. *Dans la perspective de l'Ancien Testament : sens littéral* (la *lettre* des textes).

Objet : le « mystère-de-Dieu-avec-les-hommes », tel que le vivent et le comprennent les membres du peuple de Dieu.

A. Perspective de l'expérience d'Israël : sens littéral *historique.*

Objet : le mystère tel qu'il est vécu dans l'histoire et dans le culte.

B. Perspective de l'eschatologie : sens littéral *prophétique.*

Objet : le mystère tel qu'il est promis dans sa consommation finale.

2. *Dans la perspective du Nouveau Testament :* sens *plénier* (l'*esprit* des textes).

Objet : le « mystère du Christ », consommation du « mystère-de-Dieu-avec-les-hommes ».

A. Perspective de l'expérience d'Israël : sens *historique plénier.*

Objet : le mystère du Christ sous-jacent à la vie d'Israël.

a. Exprimé en mots prégnants : sens plénier simple.

b. Exprimé sous le voile des figures : sens plénier *figuratif.*

B. Perspective de l'eschatologie : sens *prophétique plénier.*

Objet : le mystère du Christ promis à Israël.

a. Exprimé en mots prégnants : sens plénier simple.

b. Exprimé sous le voile des figures : sens plénier *figuratif.*

Les applications du sens plénier.

Chacune de ces espèces du sens plénier est susceptible d'applications diverses qui correspondent aux divers aspects du mystère du Christ :

a. Mystère du *Christ-Chef :*

1) dans sa vie d'ici-bas

2) dans sa consommation glorieuse.

b. Mystère du *Corps du Christ :*

1) Ici-bas : Perspective collective : sens *ecclésial*
Perspective individuelle : sens *tropologique.*

2) Dans la consommation glorieuse : sens *anagogique.*

Il ne faut évidemment pas se représenter les applications du sens plénier comme constituant autant de sens distincts, ce qui reviendrait à renouveler l'ancienne thèse sur la pluralité des sens littéraux. En fait, toutes ces applications ne sont pas possibles à la fois pour tous les textes. En outre, les rapports respectifs de ces diverses applications répondent exactement à ceux que la théologie remarque entre les différents niveaux du mystère du Christ total : le Christ agit comme vainqueur de la mort aussi bien dans la résurrection de Lazare et sa propre résurrection, que dans la résurrection spirituelle de chaque chrétien au baptême et dans la résurrection des corps au dernier jour. Mais comme, en visant le mystère du Christ futur, le sens plénier de l'Ancien Testament ne distingue pas encore ces différents niveaux, il les atteint d'une façon globale à travers des expressions ou des figures prégnantes.

CONCLUSION

Les règles de méthodologie exégétique que nous venons de formuler ne constituent évidemment pas, à elles seules, un traité complet d'herméneutique sacrée. En effet, nous avons laissé hors de nos perspectives les questions que soulève l'exégèse du Nouveau Testament. Or celles-ci, à leur manière, ne sont pas moins complexes que celles qui se posent à propos de l'Ancien. Si l'on voulait poursuivre dans cette direction le travail entrepris ici, on retrouverait en cours de route les problèmes essentiels que nous avons déjà rencontrés : celui de l'intégration nécessaire de la critique — littéraire, historique, philosophique – avec toutes les difficultés qui peuvent s'ensuivre ; celui du dépassement indispensable de cette critique, quand on veut faire déboucher le travail de l'exégèse dans la réflexion théologique ou dans l'activité pastorale de l'Église ; celui de la critériologie du langage biblique, si importante quand on veut comprendre avec exactitude le message authentique des livres saints. Mais ce n'est pas ici le lieu d'examiner tous ces points.

Il est cependant un problème qui ne se poserait plus : dans le Nouveau Testament, il n'est plus difficile de découvrir dans tous les textes l'unique objet de la foi, le mystère du Christ, puisque celui-ci est révélé en totalité depuis son insertion dans un fait d'histoire. Aussi l'écart que nous remarquions dans l'Ancien Testament entre le sens littéral des textes et leur sens plénier, partout où le mystère du Christ se voilait d'une façon ou d'une autre, n'existe-t-il plus dans le Nouveau. L'intention explicite des écrivains sacrés vise toujours directement ce mystère en sa plénitude, et le sens que la critique peut mettre en évidence dans leurs textes se situe à son niveau. Ce n'est pas à dire que le problème du sens plénier ne se pose plus d'aucune

manière; mais c'est dans une toute autre perspective. Il existe en effet des correspondances profondes entre les divers niveaux où le mystère du Christ se réalise historiquement: celui de la vie terrestre de Jésus, celui de la vie de son Église, celui de la vie éternelle; et entre les divers domaines où s'actualise l'existence chrétienne: celui de la communauté ecclésiale, épouse et Corps du Christ; celui de Marie, membre privilégié de cette communauté, en qui sa réalité profonde s'est manifestée avec le plus de plénitude; celui de chaque fidèle, appelé à participer à la vie du peuple nouveau. Or un texte du Nouveau Testament ne peut toucher à l'un quelconque de ces aspects du mystère sans que ses affirmations se répercutent sur les autres. C'est par là que la réflexion théologique peut encore, sans perdre le contact avec la Parole de Dieu, dépasser les données établies par voie de pure critique et découvrir dans les textes un contenu de foi qui peut-être, au point de départ, dans la conscience des écrivains sacrés, ne s'y trouvait qu'implicitement. On songe ici, par exemple, aux racines bibliques de dogmes comme ceux de l'immaculée-conception ou de l'assomption de Marie [1].

Mais cette problématique n'est plus exactement la même que celle que nous avons étudiée. Il y a entre les deux, à peu de chose près, la même différence qu'entre le développement de la révélation à travers les deux Testaments, et le développement du dogme une fois la révélation achevée. Certes, il est bien clair qu'à l'intérieur de l'époque apostolique, la révélation du mystère du Christ s'est substantiellement enrichie; mais elle n'en était pas moins virtuellement complète à partir du moment où les actes de Jésus, de sa conception virginale à sa résurrection, avaient manifesté aux hommes le mystère du salut en l'accomplissant ici-bas: le témoignage apostolique n'avait plus qu'à éclairer le sens de ces actes révélateurs. Au contraire, dans l'Ancien Testament, la révélation croissait à mesure que de nouveaux *Gesta Dei* faisaient cheminer l'histoire sainte vers le *Gestum* par excellence qui devait la conclure; de toute façon, jusqu'à la venue de Jésus, elle était néces-

[1] Nous n'avons pas à traiter cette question. Mais il nous semble inadmissible de soutenir que des assertions dogmatiques requérant la foi des fidèles puissent se trouver dans la Tradition sans se trouver *en aucune manière* dans l'Écriture. Cela supposerait qu'on puisse faire de l'Écriture et de la Tradition deux sources juxtaposées conduisant, pour ainsi dire, indépendamment l'une de l'autre à la Parole révélatrice de Dieu, si bien qu'à la rigueur on pourrait faire sur un point ou sur l'autre l'économie de l'une d'entre elles. Nous n'avons pas plus envie de faire l'économie de la Tradition au nom de la *Scriptura sola* que de faire l'économie de l'Écriture au nom d'une Tradition qui se suffirait à elle-même. L'erreur fondamentale nous paraît être de réduire systématiquement la portée réelle des textes scripturaires au contenu notionnel que l'on peut déduire logiquement des propositions qu'ils renferment, sans prendre garde qu'ils visent tous un mystère unique dont tous les aspects se tiennent, de sorte que toute assertion explicite renferme nécessairement une gamme d'harmoniques incluses dans la révélation.

sairement affectée d'un inachèvement radical, sur quelque point qu'on la considérât. Un traité complet d'herméneutique sacrée devrait intégrer ces deux problématiques particulières correspondant aux deux alliances dans une vue synthétique plus générale, qui les relierait organiquement à la théologie de la Parole de Dieu et de l'inspiration scripturaire. Nous n'avions pas à aborder de tels sujets. Il nous suffit de les signaler en terminant.

Pour nous en tenir à l'Ancien Testament seul, il nous semble que notre façon de l'aborder, sans cesser de faire droit aux requêtes légitimes d'une critique rationnelle très exigeante, s'est inscrite exactement dans la perspective du vieil aphorisme qui tentait de définir les rapports des deux Testaments : *In Vetere Novum latet, in Novo Vetus patet*. Dans l'Ancien, nous avons cherché continuellement la présence, plus ou moins secrète et voilée, du mystère qu'a enfin révélé le Nouveau. Dans le Nouveau, nous avons trouvé non une réalité étrangère à l'Ancien, mais la même, enfin parvenue à sa plénitude et à son accomplissement. C'est là en définitive ce qui nous semble le mieux montrer l'unité de la révélation biblique, l'unité de l'Écriture.

TABLE DES AUTEURS CITÉS

Pour quelques auteurs abondamment cités, on a signalé les références les plus importantes par des chiffres en italique.

Adam (A.), 34
Adamantius, 35
Aeby (G.), 133
Alain de Lille, 51
Albert (M.), 32
Albright (W. F.), 85, 187, 190, 193, 251 s., 254, 334, 415 s.
Alexandre de Halès, 57, 59, 173, 446
Alfrink (B. J.), 344
Allegoriae in Vetus Testamentum, 315
Allegro (J. M.), 13
Allo (E. B.), 9, 14 s., 24
Alonso-Schökel (L.), 193
Alphandéry (P.) et Dupront (A.), 52
Alt (A.), 172, 251, 332
Altaner (B.), 30 *et passim*
Amann (E.), 34, 38, 40, 45 s., 76
Ambroggi (D. P. de), 449
Ambroise (S[t]), 39
Amiot (F.), 9
Amsler (S.), 25, 76, 82, 267, 407, 440
Anselme de Havelberg, 48
Archambault (G.), 30 s.
Archelai *(Acta disputationis S[ti]...)*, 36
Arndt (W. F.) et Gingrich (F. W.), 23
Arius, 432
Aron (R.), 85, 257, 274, 412
Arquillière (H. X.), 51
Asveld (P.), 74
Augustin (S[t]), 32, *36 s.*, 39, *41*, 43, 48, 64, 73, 114, 130, *133*, *139 s.*, *157 s.*, 159, *161*, 168, 173, 183, *184*, *197*, *201-06*, 226, 231 s., 235, 237, *238*, 240 s., *243s.*, *247*, 249, 285, 300, 313, *316*, 317, 319, 327, *362*, *389*, *393 s.*, *397*, 410, 412, 471, *475*
Auvray (P.), 335
Auzou (G.), 169, 173, 254, 263

Baab (O. J.), 4
Bainvel (J.), 83
Baldi (D.), 251
Balthasar (H. Urs von), 86, 99, 115, 133, 394, 397, 440
Baltzer (K.), 137
Bardenhewer (O.), 28
Bardy (G.), 34, 36 ss., 76
Bareille (G.), 30s., 417
Barnabé (Pseudo-), 31, 43 s., 168, 209, 235, 237, 239, 241
Baron (R.), 54
Baron (S. W.), 5, 29, 50, 180, 251
Barr (J.), 291
Barrett (C. K.), 25 s.
Barsotti (D.), 84, 440
Barth (K.), 86, 132, 134
Barthélémy (D.), 98, 200
Baruch (Apocalypse de), 374
Barucq (A.), 425, 467
Basile (S[t]), 36
Baumgärtel (F.), 12, 22, 281, 389, 468
Baumgartner (W.), 127
Bea (C[ai] A.), 418, 423
Beaucamp (E.), 257, 358, 370, 461
Beaucamp (E.) et Relles (J. P. de), 229 s., 487
Becqué (M.), 79
Bède le Vénérable (St), 47 s., 58, 443
Beer (G.), 169, 263
Behler (G. M.), 316
Behm (J.), 137, 231
Bellamy (J.), 77, 79
Bellarmin (St Robert), 61, 63, 68
Benoît (A.), 41
Benoit (P.), 14, 102, 132, 194 s., 265, 417, 434, 446, 450, 452-55, 459
Bentzen (Aa.), 174, 252, 340, 378, 380 s.
Berdiaeff (N.), 85,
Bérengaud, 55
Bergson (H.), 127, 201
Bernard (S[t]) 50, 95 s.
Bernhardt (K. H.), 191, 212, 224
Bérose, 410
Berr (H.), 277
Bertholet (A.), 416
Bertram (G.), 21, 261, 271
Bérulle (P. de), 68
Beyer (W.), 484
Beyerling (W.), 137
Biard (A.), 384
Bible de Jérusalem, 319, 371
Bieder (W.), 12, 22, 468
Bierberg (R.), 449
Billerbeck (P.), 374
Billuart, 66
Blachère (R.), 92
Black (M.), 473
Blackman (E. C), 34
Bleeker (J.), 98
Bloch (R.), 13, 24, 408
Blondel (M.), 79, 109
Blumenkranz (B.), 31, 50
Boer (W. den), 37
Böhl (F. M. T. de Liagre), 252
Boismard (M. E.), 14, 24 s.
Bonaventure (S[t]), 57
Bonnard (P. E.), 358
Bonnetain (P.), 154, 357
Bonsirven (J.), 5, 7, 15, 21, 29, 43, 92, 199, 223, 341, 347, 355, 408, 474, et passim
Bornkamm (M.), 12
Bossuet (J. B.), 64, 70 s., 79, 412 s.
Bottéro (J.), 210

Bouillard (H.), 109, 134, 423
Bourgin (C.), 230
Bourke (J.), 350, 378
Bourke (M. M.), 24
Bouthier (J.), 314
Bouwman (G.), 40
Bouyer (L.), 84, 213, 440, 444
Bovis (A. de), 85, 111
Box (G. H.), 379
Brandon (S. G. F.), 290
Branscomb (B. H.), 7
Braun (F. M.), 449, 452
Bréhier (E.), 15
Brewster (E. H.), 95 s.
Bright (J.), 169, 180, 251, 254
Briolle (P. de la), 34, 417
Broglie (P. de), 87
Brouillard (R.), 65
Brown (R. E.), 12, 449, 470
Brunot (A.), 377
Buber (M.), 172 s., 332
Buchanan (G. W.), 337
Büchsel (F.), 15, 238, 271
Buhot (J.), 95
Bultmann (R.), 9, 12, 82, 86, 142, 152, 363 s., 383, 389, 422 s., 431, 484
Burgard (C.), 84
Burrows (M.), 200, 253, 352, 377
Bussche (H. van den), 330
Butterfield (H.), 85
Buzy (D.), 449

Cajetan, 65
Calmet (Dom), 64
Calvez (J. Y.), 74, 85, 104
Calvin, 301
Cambier (J.), 9
Camelot (T.), 39
Cano (M.), 60
Cantaloup (P.), 37
Caquot (A.), 334
Carcopino (A.), 384
Carmignac (J.), 6, 390
Cassiodore, 471
Castellino (G.), 312, 335, 357, 460, 463, 471
Causse (A.), 342, 359
Cavaignac (A.), 251, 254
Cavallera (F.), 40
Cayré (F.), 28, 46 et passim
Cazelles (H.), 3, 131, 167, 170s., 174, 179, 181, 192, 252 ss., 291, 293 s., 377, 411
Celse, 35, 200, 412, 417
Cerfaux (L.), 8 s., 11 ss., 21, 25, 30, 33, 134 s., 137 s., 141, 223, 225
Černy (L.), 347
Chaine (J.), 163
Chaix-Ruy (J.), 114
Charles (R. H.), 24, 340 s., 380, 382
Charlier (C.), 84, 134, 440
Chary (T.), 183, 350, 371
Chenu (M. D.), 46, 48 s., 53 s., 56, 58s., 235, 239
Childs (B. S.), 291
Clamer (A.), 98, 115, 169, 186, 263
Claudel (P.), 80, 216, 445, 455
Clément d'Alexandrie, 31, 39s., 43s., 157, 198, 207, 235, 246s., 409
Clémentins (Apocryphes pseudo-), 30
Cody (A.), 234
Collingwood (R. G.), 85
Colon (J. B.), 8, 29
Comblin (J.), 319, 387
Commission Biblique, 181, 192s.
Condamin (A.), 455
Condren (C. de), 69
Congar (M. J.), 51, 57, 60, 85s.,158-62,232,234,315
Conze (E.), 95
Coppens (J.), 10, 19, 72, 82, 84, 87, 209, 217, 220, 330, 332s., 341, 361, 375, 377-81, 449, 452, 469
Cornélis (H.), 33
Courtade (G.), 447, 449, 452-55
Cottier (M. M.), 74, 86
Cramer (K.), 115
Cross (F. L.), 24
Cross Jr (F. M.), 334
Cruveilhier (P.), 3
Cullmann (O.), 11, 16, 30, 84, 114, 120, 123, 130, 136, 224, 230, 312, 321, 329, 400 s.
Cumont (F.), 93
Cyprien (St), 32
Cyrille d'Alexandrie (St), 40, *41s.*, 43, 134, *139, 160*, 168, 183, *208*, 229, 232, *235*, 241 s., *246*
Dain Cohenel, 445
Dalbert (P.), 12
Dalman (G.), 19
Damas (Document de), 151
Daniélou (J.), 8, 15, 26, 28, 30 s., 38-44, 82, 84, 86, 110, 112, 114, 118, 121, 133, 149, 209 s., 215s., 221, 238, 258, 261, 302, 313 s., 316 s., 319, 322, 325, 408, 406, 444 s.
Daube (D.), 20
David (M.), 257
Dechamps (A.), 79
Decourtray (A.), 142
Delaruelle (E.), 51s.
Delcor (M.), 345
Delhaye (P.), 123
Delling (G.), 16, 352
Delorme (J.), 14, 179, 186, 254, 264, 266, 330, 357
Delporte (L.), 82
Démann (P.), 17, 21s.
Dentan (R. C.), 253
Denys (Pseudo -), 321
Dequeker (L.), 341
Descamps (A.), 17, 21, 153
Desnoyers (L.), 87, 191, 251, 254
Desroches (H. C.), 74, 85
Devreesse (R.), 40
Dhorme (E.), 185, 229, 233, 252, 463
Dibelius (M.), 11
Didascalie de Jacob, 32
Didyme l'Aveugle, 36
Diem (H.), 389
Dinh (D.), 96
Diodore de Tarse, 36, 39s.
Divino Afflante Spiritu, 3, 83, 253, 409, 411, 442, 448
Dodd (C. H.), 4, 12 s., 27, 142, 306
Doeve (J. W.), 15
Doignon (J.), 296
Doresse (J.), 33
Dreyfus (F.), 358
Drijvers (P.), 312 s.
Driver (G. R.), 385 s.
Driver (G. R.) et Miles (J. C.), 169
Driver (S. R.), 169, 186
Dubarle (A. M.), 72 s., 98, 101, 153, 160, 163, 342 s., 345, 357, 444
Duchesne (L.), 13

Duesberg (H.), 177, 342 s.
Duguet (J. J.), 72
Duhm (B.), 229
Dumazedier (J.), 109
Duméry (H.), 291 s., 416, 431
Dumontier (P.), 50
Duncker (P. G.), 193, 411
Dupont (J.), 7 ss., 12, 25, 132s.
Dupont - Sommer (A.), 6 s., 20, 137, 255, 390
Durand (A.), 63, 409
Durand de Mende, 57

Ebeling (G.), 407
Eichrodt (W.), 3, 83, 137, 259, 279, 310, 359, 389, 419 et passim
Eissfeldt (O.), 76, 253, 332, 371
Eliade (M.), 113s., 187, 210s., 233, 287-92, 312, 335, 366, 383s., 386, 416
Ellis (E.), 15
Emery (P. Y.), 440
Engnell (I.), 378
Enuma elish, 98
Ephrem (S^t), 32, 40
Epiphane (S^t), 32, 35
Eppel (R.), 200
Erasme, 62 s., 66
Esdras (Apocalypse d'), 6, 368
Estius, 25, 63
Eufrasio di Christo Re, 253
Eusèbe de Césarée, 32, 40s., 412
Eynde (D. van der), 54

Faguet (E.), 75s., 200
Faustus de Milève, 37, 362
Feine (P.), 5, 12
Férnandez (A.), 3, 409, 411, 449
Fessard (G.), 86, 102, 106, 108, 110 s.
Festugière (A. J.), 93 s.
Feuillet (A.), 10s., 14, 17, 97, 120, 145, 224, 262, 299, 306, 339, 347, 360s., 380s., 468
Fichtner (J.), 306, 345
Filliozat (J.), 256
Finkelstein (L.), 6
Fioretti, 264
Fitzmyer (J. A.), 137, 411
Fliche (A.), 51 s.
Fliche (A.) et Martin (V.), 28 s., 45 s., et passim
Foerster (W.), 484
Fohrer (G.), 330, 389
Forest (A.), 54
Fortier (P.), 38
Foucher (A.), 95
Fraine (J. de), 98, 191, 293
Franken (H. J.), 155
Frankfort (H.), 191, 210, 290
Franzelin (J. B.), 78
Frey (J. B.), 382
Friedman (D. N.), 375
Friedrich (G.), 130
Frisque (J.), 16
Froidevaux (L. M.), 41
Frost (S. B.), 327, 338 ss., 371, 375, 380
Fuchs (J.), 175

Galling (K.), 169, 186
Galot (J.), 163
Galy (J.), 68
Gardeil (A.), 60
Gardet (L.), 92, 127
Garelli (P.) et Leibovici (M.) 98
Garnier (R.), 70
Gärtner (B.), 11
Gaster (M.), 14
Gandefroy - Demombynes (M.), 92
Gelin (A.), 126, 128, 144, 152, 172, 200, 229 s., 327, 339, 374 s., 377, 379, 444, 451
George (A.), 191, 230, 463, 471
Gerhoh de Reichersberg, 50
Gewirtz (S.), 172
Ghellynk (J. de), 46, 236
Giblet (J.), 11, 132 s.
Giblin (C. H.), 450
Gilbert (P.), 463
Gilson (E.), 41, 46, 48, 74, 102
Ginsberg (H. L.), 380
Glossa ordinaria, 49, 427, 471, 475
Gnilka (J.), 377
Goetz (J.), 120, 288
Goetze (A.), 137
Gognel (M.), 8, 13, 29
Goldschmidt (V.), 114
Gomperz (T.), 211
Goossens (G.), 257
Goppelt (L.), 5, 7, 23, 29, 31, 82
Gorce (M.), 34
Gordon (C. H.), 385 s.
Grandmaison (L. de), 5
Grant (R. M.), 15, 28
Gray (G. B.), 151, 231, 455
Gray (J.), 212, 332, 334s., 367, 385, 387
Grégoire le Grand (S^t), 39, 47s., 150, 313, 410
Grégoire VII (S^t), 51
Grégoire de Nazianze (S^t) 41
Grégoire de Nysse (S^t), 41
Grelot (P.), 3, 6, 13, 15, 25, 37, 70, 87, 118, 153, 155, 174, 186, 203, 251, 253 s., 284, 330, 344 ss., 374, 376 s., 382, 387, 398, 421, 429, 452
Gressmann (H.), 327, 335, 337, 354, 360, 370, 374, 377 s., 386 s.
Grether (O.), 306
Gribomont (J.), 449, 470
Grin (E.), 83, 301, 407
Grollenberg (L. H.), 251
Grønbaek (J. H.), 330
Gross (H.), 389
Grossouw (W.), 123
Grousset (R.), 108
Grunder (K.), 86
Grundmann (W.), 261
Guardini (R.), 92
Guénon (R.), 118
Guichou (P.), 358
Guilding (A.), 14
Guillaume Prévostin, 51
Guillet (J.), 39, 87, 152 s., 357, 439
Gunkel (H.), 312, 334, 385
Gunneweg (A. H. J.), 180
Gutbrod (W.), 131, 167

Haag (H.), 129, 237, 263, 377
Haelvoet (M.), 370
Hamann (J. G.), 86
Hamer (J.), 134
Hammershaimb (E.), 173
Hanson (R. P. C.), 39
Harl (M.), 39
Harnack (A. von), 28, 34, 76
Hauchecorne (A.), 95
Hauck (F.), 241

Hauret (C.), 293, 334
Hayen (A.), 86, 102
Hazard (P.), 64
Hebert (A. G.), 389, 407
Hegel (F.), 74s., 108
Heinemann (I.), 408
Heinisch (P.), 3, 279, 408, 467
Hemert (G. van), 440
Hempel (J.), 76, 173, 267, 301, 407
Henninger (J.), 112, 287 ss., 291
Hénoch (Livre d'), 390; section des *Voyages* (17 — 36), 344, 368, 374, 387; section des *Paraboles* (37 — 61), 341, 345, 368, 382; *Livre de l'exhortation et de la malédiction* (91 — 105), 341, 344, 369
Henry (P.), 11
Henri de Marcy, 295
Hentschke (R.), 183
Herntrich (V.), 271, 353, 358, 360, 370s.
Herrmann (L.), 238
Hertzberg (H. W.), 170
Hilaire (S[t]), 40, 389
Hippolyte (S[t]), 38, 43
Hocedez (E.), 77, 79
Hooke (S. H.), 210, 290, 348
Hooker (M. D.), 379
Höpfl (H.), 3
Hoskyns (E.), 29
Hruby (K.), 294
Huby (J.), 9, 136, 142, 175
Hudon (G.), 139
Hugo (V.), 74, 107
Hugues de Saint-Victor, *54-57*, 58s., 115, *119*, 145, *150*, *158*, 164, 168, 173, 219, 236
Humani Generis, 115
Humbert (P.), 131, 384

Imschoot (P. van), 4, 98, 131, 240 s., 279, 345, 357, 366 et passim
Innocent III, 51
Irénée (S[t]), 32, 36, 41, 103, 133s., 158, 160
Irmscher (J.), 30
Isaac (J.), 147
Isidore de Séville (S[t]), 325

Jacob (E.), 4, 173, 344 et passim
Jacques de Saroug, 32
Jacquin (M.), 60
James (E. O.), 232, 237, 290
Jaspers (K.), 85
Jaubert (A.), 38, 316
Jean Chrysostome (S[t]), 32, 38, 43, 160
Jean Damascène (S[t]), 36
Jean de la Croix (S[t]), 61, 455
Jeannière (A.), 86
Jeremias (J.), 14, 237, 358, 379, 473
Jérôme (S[t]), 30, 40, 43, 48, 302
Joachim de Flore, 48
Johnson (A. R.), 97, 224, 229, 293
Jolivet (R.), 36
Jonas (H.) 33
Jonge (M. de), 377
Josèphe (Flavius), 6, 29, 180
Jouassard (G.), 43
Jourjon (M.), 34, 36
Journet (C.), 86, 115, 135, 175
Jubilés (Livre des), 118, 390
Judant (D.), 135
Julien d'Eclane, 40
Junker (A.), 375
Justin (S[t]), 30 s., 133, 209, 238, 316, 327 s., 360, 365, 432

Kaiser (O.), 378
Kant (E.), 74
Kautzsch (E.), 76
Keble (J.), 81
Kerrigan (A.), 40, 149, 196, 209
Kirkegaard (S.), 145
Kistemaker (S.), 20
Kittel (R.), 87, 251, 482
Klausner (J.), 6, 327, 341, 370, 375 s.
Kleinknecht (H.), 167, 306
Knight (G. A. F.), 4, 137, 283 et passim
Koch (K.), 340
Köhler (L.), 3 et passim
Kornfeld (W.), 172
Korošek (V.), 137
Kortleitner (F. X.), 3
Kosmala (H.), 10
Kraeling (E. G.), 75
Kraus (H. J.), 75, 154 s., 170, 213, 229, 293, 312, 333 ss., 343, 357, 386, 451, 460 s., 465, 471, 473 ss., 478
Krinetzki (L.), 11, 335
Kruse (H.), 380 s.
Kuhn (K. G.), 347, 377
Kuss (O.), 419

Labourdette (M. M.), 98, 103, 313
Lacan (M. F.), 123
Lacroix (J.), 74, 85
Laffoucrière (O.), 364
Lagrange (M. J.), 5, 7, 16, 87, 116, 175, 187, 285, 327, 333, 340, 345, 373 s., 382, 402, 409, 449, 462
Lamarche (P.), 375
Lampe (G. W. H.), 83
Langlois (C. V.) et Seignobos (C.), 274, 412, 414
Larcher (C.), 126
Largement (A.), 290, 349
Latourelle (R.), 131
Lauras (A.) et Rondet (H.), 41
Laurentin (R.), 25
Le Bachelet (X.), 61
Le Blond (J. M.), 416
Lebreton (J.), 143, 147, 468, 470
Leclercq (H.), 317
Leclercq (J.), 49-53
Leclère (H.), 74
Lécuyer (J.), 230, 440
Lee (E. K.), 142
Leeuw (V. de), 377 s.
Leeuw (G. van der), 113, 184, 210 s., 230, 232, 237, 288, 384, 416
Lefebvre (H.), 106
Lefèvre (A.), 261, 263, 337
Legrand (L.), 334
Le Grand (L.), 79
Le Hir (C.), 79
Lehmkuhl (A.), 78
Leloir (L.), 40
Lemaire (P.), 251
Lemaître (H.), 349
Lemonnyer (A.), 153
Léon le Grand (S[t]), 134, 139, 160, 246, 403, 473

Léonard (A.) 33, 416
Léon - Dufour (X.), 87, 258, 410, 428, 439, 464
Lepin (M.), 68
Lestringant (P.), 4, 28
Levie (J.), 83, 253, 409s., 413, 419, 442, 445, 448
Lhermet (J.), 71
Ligier (L.), 11, 98
Lindars (B.), 7
Lindblom (J.), 127, 371
Liver (J.), 377
Ljungman (H.), 17
Lods (A.), 126 s., 191 ss., 382, 415 s.
Loewith (K.), 85
Loisy (A.), 75, 77, 415
Louf (A.), 239, 423
Lubac (H. de), 15, 20, 28, 38ss., 44-47, *48*, 49, *50*, 52-56, *58*, 64, 74, 82, 85, 92, 95, 103, 109, 123, *130*, 133, 140, 145, 149 s., 157 s., 163, 196 s., 209, *214 s.*, 219, 221, 226, 228, 249, *297*, 359, *389*, 399, *403*, 410, 423, 443 ss. et passim
Lucien de Samosate, 39
Lukyn Williams (A.), 32, 50
Lundberg (P.), 83
Lusseau (H.), 254
Lyonnet (S.), 11, 22, 97, 135, 154, 231, 238 s., 307, 358, 461

Maag (V.) 212
Maas (F.), 13
MacRae (G. W.), 294
Maertens (T.), 318
Magnin (E.), 87
Magrassi (M.), 48
Mahé (J.), 42
Mailhiot (M. D.), 444
Mâle (E.), 59
Malevez (L.), 85 s., 364, 416, 423
Mandonnet (P.), 60
Manéthon, 410
Mangenot (E.), 3
Mann (J.), 14
Manson (T. W.), 9, 11
Marbach (C.), 84, 316
Marc (A.), 102
Marchal (L.), 8
Maréchal (J.), 127
Mariani (B.), 193
Mariès (L.), 45
Maritain (J.), 85, 102 s., 105, 107, 259, 297
Marlé (R.), 364, 416, 422, 431
Marrou (H.), 44, 216, 253, 274, 410, 412
Martelet (G.), 25, 286
Marti (K.), 415
Martin (F.), 341
Martin-Achard (R.), 145, 343s., 359, 439
Martini (Raymond), 50
Marx (K.), 85, 104 s., 108 s.
Massignon (L.), 92, 216
Masson-Oursel (P.). 95
Maurer (C.), 445
Maxime le Confesseur, 115
McKenzie (J. L.), 195, 291, 312
Médebielle (A.), 238
Meersch (E.), 140
Meinertz (M.), 9
Meissner (B.), 253
Méliton de Sardes, 238, 325
Menasce (P. J. de), 340
Mendelhall (G.), 137
Messel (N.), 382
Meyer (C.), 237
Meyer (R.), 12, 134
Michaéli (F.), 82, 366
Michalon (A.), 143
Michel (O.), 10, 175
Milik (J. T.), 377, 382
Miller (A.), 82
Monceaux (P.), 37
Monden (A.), 264
Mondésert (C.), 39 s., 44 s., 133, 235, 409
Monléon (J. de), 442
Montchanin (J.), 114
Montcheuil (Y. de), 109
Montgomery (J. A.), 340, 380
Moore (G. F.), 5, 294, 319, 341 et passim
Moraldi (L.), 238
Moran (W. L.), 183
Mounier (E.), 85
Mouroux (J.), 101, 143, 416
Mowinckel (S.), 6, 191, 212s., 293, 327, 330, 332, 334 s., 338 s., 340, 348, 374, 407
Muilenburg (J.), 380
Müller (H. P.), 375
Müller (N.), 421
Mullo Weir (C. J.), 262
Munk (J.), 9
Muñoz Iglesias (S.), 24
Mussner (F.), 12

Neher (A.), 126s.
Nemeshegyi (P.), 196
Newman (J. H.), 80s., 209, 227, 301, 316, 453
Nicolas (M. J.), 86
Nicolas de Cuse, 134
Nicolas de Lyre, 464, 471 s., 475, 479
Niebuhr (R.), 86
Niel (H.), 86
Nielsen (E.), 251
Nilsson (M. P.), 98, 256 s.
Noalk (H.), 428
North (C. R.), 267, 377ss.
Noth (M.), 169-72, 180, 187, 251, 254, 259, 267, 340 s.
Nötscher (F.), 390
Nygren (A.), 175

Oepke (A.), 12, 129, 229, 482, 486
Oesterley (W. O. E.), 251
Oger (G.) et Laurent (A.), 31
Oldenberg (H.), 95
Olier (J. J.), 69
Olivier (B.), 203
Origène, 20, 31, *38-41*, 43s., 49, 64, 149, *158*, 163, 168, 200, 215, *235*, 296, 299, 316, *403*, 409-12, 430, 444
O'Rourke (J. J.), 450
Osty (E.), 345
Ott (H.), 85 s.
Otto (E.), 253
Otto de Freising, 48

Paramo (S. del), 450
Parrot (A.), 233
Pascal (B.), 71 s., 79, 87, 204, 314, 393-96, 398, 490
Paschke (F.), 30
Patrizi (F. X.), 3, 26, 58, 83, 217, 443
Paul de Burgos, 471
Pautrel (R.), 353, 366
Pedersen (J.), 126, 128, 179, 185, 229, 231 s.
Péguy (C.), 91, 302
Peltier (A.), 412
Penna (A.), 40

Pépin (J.), 44
Percheron (M.), 95
Percy (E.), 5, 7, 11
Perrone (J.), 78
Perrot (C.), 14
Pesch (C.), 83
Petau (D.), 67, 160, 168, 205s.
Peterson (E.), 33
Pfeiffer (E.), 143
Pfeiffer (R. H.), 267, 463
Philastrius de Brescia, 35
Philips (G.), 160
Philon d'Alexandrie, 6, 15, 44, 73, 214 s., 221, 408, 445
Philosophumena, 34s.
Pidoux (G.), 98
Pieper (J.), 85
Pierre Comestor, 412
Pierre de Blois, 50
Pierre le Vénérable, 50
Pierre Lombard, 54, 57
Pinckaers (L.), 144, 207
Pirot (L.), 40
Platon, 93, 211, 298
Ploeg (J. van der), 20, 384, 390
Plotin, 93, 100
Plutarque, 410
Podechard (E.), 229, 334 s., 343, 357, 450 s., 460, 471
Pommier (J.), 74 s.
Pontet (M.), 39, 209, 226, 236, 249, 300, 316
Pope (M. H.), 279
Porphyre, 35, 417
Porteous (N. W.), 225
Porubčan (S.), 264
Prat (F.), 9, 22, 142
Prigent (P.), 13
Procksch (O.), 3, 126, 131, 152, 177, 267, 458 et passim
Prümm (K.), 93, 100
Psaumes de Salomon, 6, 368, 376, 390
Puech (H. C.), 34

Quéguiner (M.), 96 s., 256
Quell (G.), 135, 137, 153, 251, 284

Rabin (C.), 151
Rad (G. von), 4, 82, 115, 129, 152s., 169, 174, 186 s., 225, 233, 252, 255, 267, 274, 335 s., 347 s., 360, 372, 387, 389, 419, 458, 484 et passim
Raguin (Y.), 359
Rahner (K.), 16, 147, 154, 451
Rahula (W.), 95 s., 101
Règle de la Communauté (1QS), 6 s.
Règle de la Guerre (1 QM), 390
Rehm (B.), 30
Renan (E.), 74 s., 79, 413
Rendel Harris (J.), 13
Rendtorff (R.), 83, 129
Renou (L.), 256
Renou (L.) et Filliozat (J.), 95 ss.
Reventlow (H. Graf), 172
Reymond (P.), 202
Rhode (E.), 93
Ricciotti (G.), 126, 251, 254
Richard (M.), 98, 103
Richard de Saint-Victor, 56
Ricœur (P.), 313, 384
Rideau (E.), 104, 106 s.
Ries (J.), 34
Riesenfeld (H.), 319
Rigaux (B.), 12
Ringgren (H.), 467
Rivière (J.), 3, 75
Rivière (J.), 80
Robert (A.), 63 s., 73, 126, 229, 252, 257 s., 274, 343, 378, 411, 425, 450
Robinson (T. H.), 129, 155, 251
Romeo (A.), 411
Romeyer (B.), 109
Rosenthal (E. I.), 224
Rössler (D.), 341
Rost (L.), 56
Rousseau (O.), 38, 163
Rowley (H. H.), 4, 129, 135, 175, 229, 254, 279, 347, 358 s., 377 s.
Rudolph (W.), 375
Rupert de Deutz, 48, 133
Russier (J.), 72
Rywalski (P.), 445

Sahlin (H.), 25
Sanchis (D.), 234
Salvoni (F.), 252
Salles (A.), 30
Sargis d'Aberga, 32
Scheeben (M. J.), 78, 100, 321
Schildenberger (J.), 3, 84, 252 s., 389, 470
Schilling (O.), 476
Schlier (H.), 102, 135, 289, 488
Schmid (J.), 450
Schmid (W.), 11
Schmidt (K. L.), 12, 136, 224, 347
Schmidt (W.), 120, 212
Schmidt (W.), 333
Schmitt (J.), 11
Schmitz (O.), 484
Schnackenburg (R.), 321, 347, 409
Schniewind (J.), 130
Schoeps (H. J.), 5, 8, 15, 30, 317
Schreiner (J.), 360
Schrenk (G.), 22, 135, 153, 228, 358
Schubert (K.), 7, 346
Schürer (E.), 5
Schürmann (H.), 14
Schütz (R.), 152, 345
Schwegler (T.), 115
Seidmann (L. E.), 71
Selwyn (E. G.), 24, 26
Sertillanges (A. D.), 102
Seynaeve (J.), 80, 209, 227, 301
Sibyllins (Oracles), 390
Simon (M.), 29, 31 s., 52
Simon (Richard), 63 s., 250, 413
Simon (U. E.), 360
Sjöberg (E.), 382
Smalley (B.), 46, 48, 55
Smart (J. D.), 407
Smend (R.), 192
Smith (S.), 377
Snaith (N. H.), 293
Speiser (E. A.), 257
Spicq (C.), 10s., 15s., 22 s., 26 s., 46 s., 50, 53 ss., 58, 143, 154, 213, 215, 230s., 234 s., 239, 446 s., 456, 474, 480, 493
Spinoza (B. de), 64, 417
Stade (B.), 415
Staerk (W.), 378
Stählin (G.), 484
Stamm (J. J.), 175
Starcky (J.), 12, 252
Stegmüller (F.), 51
Stein (E.), 408
Steinmann (J.), 63 s., 216, 329, 340, 377
Stendahl (K.), 19

Sterneuagel (C.), 339
Stoebe (H. J.), 229
Strathmann (H.), 12
Strauss (G.), 39
Strecker (G.), 30
Strugnell (J.), 374
Stuhlmueller (C.), 384
Suarez, 65
Summa sententiarum, 57, 195
Sutcliffe (E. J.), 450
Synave (P.), 443
Szekeli (S.), 3

Taille (M. de la), 87
Targum du Pentateuque, 376
Taylor (V.), 11, 224, 234, 239, 471
Ternant (P.), 39, 470
Tertullien, 32, *34*, *36*, 160, 168, *198*, *207*, *214*, *238*, 239, 241, *247*, *316*, 327 s., 360, *362*, 400
Tertullien (Pseudo-), 35
Testaments des XII Patriarches, 374, 377
Theillard de Chardin (P.), 107
Théodore de Mopsueste, 40, 81
Théodoret de Cyr, 40
Theunis (P.), 364
Thils (G.), 86, 95, 101, 123
Thomas d'Aquin (S^t), 52, 56, *58 ss.*, 62, 65 s., 81, 84, 115, 132, *142*, *145 s.*, *149 s.*, 151, *158*, 163, *172 s.*, *174 ss.*, *178 ss.*, 182 s., *184*, 185, 189, 196, *197 s.*, *201 s.*, *204*, *205 ss.*, 213 s., 217, 219, *226*, *228 s.*, *231 s.*, *236-40*, *242*, *244*, 250, 264 s., *276*, *298*, 314, 321, 365, 432, *443-47*, *450*.
Thomassin (L.), *67*, *119*, *133*, 158, 162, 168, 175, *176*, *199*, *203 s.*, *206*, 214, *244-47*, 250, 285, 295, 301, *323-26*, 394
Thomson (J. G.), 129
Thucydide, 257
Tixeront (J.), 28 ss. et passim
Torrey (C. C.), 379
Tournay (R.), 87, 334 s., 339, 373, 377 ss., 451, 463, 467, 471
Touzard (J.), 87, 339, 350
Travers Herford (R.), 6
Trent (K. E.), 83
Tresmontant (C.), 98
Tricot (A.), 5
Ulrich de Strasbourg, 446

Unger (M. F.), 255
Unnik (W. C. van), 97

Vaccari (A.), 39, 409
Vaganay (L.), 19, 417
Valensin (A.), 79
Valéry (P.), 94, 108
Vallois (H.), 99
Vasquez, 66
Vaux (R. de), 179 s., 186, 223 s., 228 s., 231 ss., 237, 293 s., 335, 358
Vénard (L.), 18
Vermès (G.), 6, 200, 317, 408
Vernet (F.), 31 s., 50, 73
Vernière (H.), 64
Vidal-Naquet (P.), 114
Vignaux (G. P.), 86
Vigouroux (F.), 79
Vilnet (J.), 61
Vincent (H.), 232
Vincent de Beauvais, 48, 59, 412
Virgile, 94
Vischer (W.), 76, 82, 301, 399
Vitti (A.), 473
Vogt (E.), 137, 390
Volz (P.), 5, 340, 352, 355, 362, 368, 374, 376, 382, 387
Vrézille (B. de), 49
Vriezen (T. C.), 4, 135, 279, 337 et passim
Vuillemeunier (R.), 183

Waszynk (J. H.), 36, 39
Weber (J. J.), 345, 451
Weiser (A.), 142, 155, 170, 267, 280, 332, 335 ss., 350, 357, 375, 439, 451, 471
Wellhausen (J.), 193, 416
Wernberg-Møller (P.), 419
Westermann (C.), 389, 407
Widengren (G.), 224, 290 s.
Wiéner (C.), 152, 283 s.
Wildberger (H.), 337
Wilson (J. A.), 463
Wilson (R. McL.), 33
Windisch (H.), 31, 241
Wiseman (D. J.), 137
Wolff (H. H.), 389
Wolff (H. W.), 83, 267, 379
Woolcombe (K. J.), 83
Woude (A. S. van der), 377
Wright (G. E.), 129, 135, 137, 252, 257, 259, 277, 279
Würthwein (E.), 169, 284

Yadin (Y.), 10, 233
Yves de Chartres, 232

Zapletal (V.), 3
Zarb (S.), 3
Ziegler (J.), 192
Zijl (A. H. van), 255
Zimmerli (W.), 138, 167, 177, 378, 389

INDEX ANALYTIQUE

Aaron, 376 s., 382
Abel, 118 s., 158, 316
Abraham, 122, 124, 130, 148, 203 s., 304, 317, 330
Abrogation (de la Loi), 183, 188
Accommodation (de l'Écriture), 455 s. (v. Allégorie)
Accomplissement, 7, 15-20, 31 s.; — des prophéties, 265 s.; — des Écritures, 352, 398-403
Actes de Dieu, 301 s. (v. *Gesta Dei*)
Adam, 98 s., 103 s.; nouvel —, 314, 473 s.
Âge d'or, 335
Allégorie, 14, 26, 39, 44, 54, 56, 58, 81 s., 216 s., 220 s., 235, 239 s., 241 s., 297, 314 s., 422 s., 441 s., 444 s.
Allégorique (sens), 228, 321, 445, 447
Alliance, 119 ss., 137-40, 168-72, 190, 266, 270; nouvelle —, 294, 314, 370, 493 s.; code de l'—, 174, 180
Amitié (avec Dieu), 151
Amour, 131, 202 s., 207, 282 ss. (v. Charité)
Anagogie, anagogique (sens), 54, 228, 321, 447
Anawim, 375, 379 (v. Pauvres de Yahveh)
Anthropologie, 97 s.
Antiochus Épiphane, 308
Antitypos, 26 s., 215, 217, 295 s.
Apocalypses, 339-42, 351, 368, 374, 376, 381, 390 s.
Apologétique, 7, 28-37, 50 s., 64 s., 71 s., 79, 86 s., 420 s., 438 s. (v. Controverse)
Arche d'alliance, 235
Archétype, 213, 289, 388
Avènements du Christ, 295 (v. Venue)
Azymes, 240 s.

Babylone, 308
Balaam, 308; oracles de —, 331
Baptême, 237, 296, 314 s.
Bénédiction, 332
Bonheur, 153, 156 (v. Joie)
Bouc émissaire, 186, 239
Bouddhisme, 95 ss., 100

Charité (v. Amour), 395, 397; éducation de la —, 282-85
Châtiments (divins), 336 s., 367 ss.
Chrétienté, 51 ss.
Circoncision, 171, 237
Cœur, 202; — nouveau, 154 s., 357, 462
Colère de Dieu, 271 (v. Châtiments, Jugement)
Comparatisme religieux, 415 s.
Connaissance du Bien et du Mal, 177
Conscience, 196
Consécratoires (rites), 239
Conséquent (sens), 469
Consolation, 153, 485
Controverse, 31 ss., 35-37, 61 s. (v. Apologétique)
Conversion, 284, 356, 359
Corps du Christ, 157 s., 162 s., 402
Crainte de Dieu, 202 s.
Créer, 133, 154; nouvelle création, 314, 384 ss.
Critique (biblique), 63 s., 73 s.; nécessité de l'intégrer, 409-18; de l'orienter, 433 ss.; de la dépasser, 418-22, 435-38.
Critique du langage, 430 s.
Culte, 119; symbolisme dans le —, 211; — et mythes, 289 s.; — de l'A. T., 10, 18, 22 s., 183-89, 197 s., 293 s.; — en esprit, 23, 41 s., 465 s. (v. Fêtes); cultes à mystères, 93

David, 304, 316, 382
Décalogue, 173, 175, 190, 199
Déluge, 64, 304, 308, 312, 314, 368
Démythisation, 364, 423, 431, 441, 490
Descente aux enfers, 163 s.
Désert, 301, 308 s.
Dessein de salut, 91 ss., 119 s., 269 et passim
Deutéronome, 174, 180 s., 186
Développement de l'A. T., 179 ss., 185 s.
Dialectique de l'histoire, 108
Dieu (révélation de —), 129 s., 279 (v. Trinité)
Dons de Dieu, 269 s.
Droit, 178-83, 197

Église, 123, 157 s., 162 s., 213, 223-26, 474 ss., 490 ss. (v. Israël, Jérusalem); temps de l'—, 296, 307 (v. *Eschaton*)
Égypte (plaies d'—), 308, 368
Eikôn, 214, 240, 296, 302
Élection, 135, 138
Épreuve, 478 s.
Eschatologie, 155 s., 281 s.; avant les prophètes, 329-35; chez les prophètes, 335-39; dans les apocalypses, 339-42; dans les Sapientiaux, 342-46; inaugurée dans le N. T., 7, 320; anticipée

dans l'A. T., 343, 385; consommée dans le ciel, 321, 330 (v. *Eschaton*)
Eschaton, 292, 338 ss., 361, 388; — présent dans le N. T., 294, 296 ss.; trois niveaux de l'—, 322
Espérance, 144, 207; éducation de l'—, 280-82 (v. Eschatologie, Promesses)
Esprit (de Dieu, Esprit-Saint), 123, 147, 154 ss., 160 s., 207, 357, 368, 462, 468 s., 485 s.
Esprit (de l'Écriture), 22, 38, 42 s., 46, 436, 444, 446, 452 (v. Spirituel, sens)
Événements, 273, 302, 325; — figuratifs, 310-15
Évolution, 193 s., 277
Exégèse (juive), 13 s., 18 s., 408; problème de l'—, 408-23; méthode de l'—, 43 ss., 46 s., 54, 79 s., 83 s., 221; — et apologétique, 420 s., 438 s.; — et théologie, 418 ss., 439 s.; — et pastorale, 421 ss., 440 ss.
Exemplarisme, 211
Existentiale (interprétation), 363, 423, 441
Existentielle (interprétation), 423, 470
Exode, 295, 300 ss., 304; nouvel —, 314, 370, 492 s.
Expiation, 238 s.

Fêtes juives, 293, 318 s., 348 s. (v. Culte)
Figuratif (sens), 447; langage — des prophéties, 363-88; accommodation figurative, 456
Figures, 23-27, 32, 66, 83, 164, 214-16, 296-99, 314 s.; 437 s.; — dans les institutions d'Israël, 209-47, 318 s., 372 s.; — dans l'histoire d'Israel, 286-326, 369 s.; critère des —, 216-19, 227 s., 240, 299-302; promesses en —, 389-98; — et sens plénier, 470-81, 489
Filiation adoptive, 152, 156, 462
Fils de Dieu, 213
Fils de l'Homme, 307, 341, 380 ss., 401
Fin (de l'histoire), 105 s., 110, 112, 327, 330 (v. *Eschaton*); — des jours, 337 ss.
Foi, 57, 142-51; — explicite et implicite, 145-49; expérience de —, 218 s.; éducation de la —, 278-80; — au Christ et préfigurations, 243 s., 300 ss., 317 s., 324 s.; décision de —, 422; justifiante, 301 s., 317

Géhenne, 368
Gesta Dei, 112, 291 s., 300, 313, 498; — et fêtes juives, 318
Gnosticisme, 33, 94
Grâce, 67, 118 s., 121, 154, 484 ss.; Promesse de la —, 356 ss., 371 s.; Loi et —, 201-06, 362 s.; — du Christ dans l'A. T., 159-64, 202-06, 460 s.
Grecque (religion), 93 ss., 100
Guérison, 153, 206

Haggada, 317
Hammourapi, 168 s.
Herméneutique, 408-99 (v. Exégèse)
Hiérophanie, 366
Histoire, 249-326; — sacrée, 114 s., 287-90; — sainte, 110 ss., 114, 258 s., 272-75, 291 ss.; — d'Israël, 251 s., 255; philosophie de l'—, 74 s., 85, 102-06; théologie de l'—, 41, 48, 59, 85 s., 102-114, 259 s., 267-75; — et préfigurations, 298 s., 310 s.
Historique (critique), 115 s., 252-58, 262 s., 273 ss., 303 s.; critique —, 411 ss.; sens littéral —, 448 s.; sens littéral — plénier, 460-81
Hypodeigma, 27, 215, 227 (v. Figures)
Homme nouveau, 110 s.

Idolâtrie, 197
Immortalité, 93 s., 345 s., 383, 387 s.
Incarnation, 148, 212 ss.
Inspiration, 194 s.
Institutions d'Israël : civiles, 179 ss., 190 s., 219-27; — cultuelles, 184-87, 191, 227-42
Interdits, 171, 241
Isaac, 316 s., 331
Israël, 134 ss., 222-24; — nouveau, 402

Jacob (prophétie de), 331
Jérémie, 316
Jérusalem, 225 s.; nouvelle —, 373, 474 ss., 490 ss.
Job, 304, 312
Joie, 153, 155 s., 485 s. (v. Bonheur)
Jonas, 302, 304, 312, 317
Josué, 316, 330
Jourdain (passage du), 314
Jour de Yahveh, 347-52 (v. Eschatologie)
Judaïsants, 8 ss., 29 s.
Juifs, 5 ss., 29, 32 s., 50 ss., 72 s.
Juge (Christ), 306 s.
Jugement de Dieu, 117 s., 270 ss., 306-09, 353 ss., 366-69, 479 s.
Justes, 118 s., 163; — de l'A. T., 156-60, 207
Justice (de Dieu), 154, 306; — morale, 153, 156 (v. Justes); — sociale, 178 s.
Justification, 151-59, 244 s., 461 s.

Langage (problème du), 10-13, 362 ss., 390 ss., 410 s., 427-32, 434
Langues, 117 s., 361
Lettre, 22, 38, 46, 436, 443, 446, 452 (v. Esprit, Littéral)
Littéraire (critique), 410 s.; sens — de la Bible, 448-55

Littéral (sens), 54, 58, 443-46, 448 s., 450 (v. Lettre, Littéraire); exégèse littérale, 303
Liturgie chrétienne (et Écriture), 13 s., 84, 315, 421
Loi (ancienne), 8 s., 17 s., 21, 41, 55, 57, 59, 65 ss., 78, 131, 167-247; — naturelle, 55, 57, 115-21; — du Christ, 201

Majores, 149, 244, 365
Manichéisme, 34-37, 50 s., 362
Manne, 321
Marcionisme, 34 ss., 76, 362, 417
Médiateur, 374-83, 391 s., 400 s.
Melchisédech, 230
Messie (royal), 330, 373, 375 s., 450, 487-90; — sacerdotal, 376 s., 382
Midrash, 14 s.
Miracles, 264 s. (v. Signes)
Missions trinitaires, 160
Moïse, 171 s., 192-95, 315, 330, 378; oracles de —, 331
Monde (à venir), 296, 341, 487
Monothéisme, 190, 193
Morale, 173-78, 197, 199 s.
Mutation des Ecritures, 403
Mystère (de Dieu avec les hommes), 300 ss., 424 s., 451 s.; — du Christ, 132 ss., 136, 138-41, 145, 150, 242, 299, 426; cultes à mystères, 93
Mystique (sens), 58, 217, 446 (v. Spirituel)
Mythe, 113, 121, 287 ss., 312, 381, 385 s., 441

Nathan (oracle de —), 269, 330
Naturel (droit), 182 s.; loi naturelle, 175 ss.
Nicée (concile de), 432
Nirvâna, 96, 100
Noé, 118 s., 312
Nouvel-An, 293 s., 348 s.

Objet de l'Écriture, 424-27
Observances, 185, 240 ss.
Oint de Yahveh, 335 (v. Messie)
Ombre, 23, 27, 214, 227, 240, 296, 301 (v. Figure)
Originel (péché), 98 s., 107 ss., 116

Paix, 153, 156; — eschatologique, 373, 485
Pâque, 14, 171, 237 ss., 294, 319, 477
Parabolè, 27, 209, 215, 296 (v. Figures)
Paradis, 226, 312 s., 373 s., 386 ss.
Pardon, 152, 155 s.
Parole de Dieu, 126-34, 142, 147, 466 ss. (v. Verbe)
Passion du Christ, 313, 316, 379, 400, 450, 462 ss., 484
Pasteur, 138, 461
Pastorale (exégèse et —), 421 ss., 440 ss.
Pauvres de Yahveh, 381, 383 (v. *Anawim*)
Péché, 107 s., 116 s., 153 s., 205, 356 (v. Originel, Pardon)
Pédagogue divine, 21 s., 196-209, 436; — et Loi, 207 s.; — et histoire, 275-86; — et préfigurations, 246 ss., 326
Pentateuque, 64, 171, 193 s.
Pentecôte, 294, 319
Persécution, 478 s.
Peuple de Dieu, 122, 134 ss., 220-25; — nouveau, 373, 401 s.
Pharisiens, 6, 180
Phénoménologie, 416 s.
Philosophique (critique), 414-18; langage —, 432
Platonisme, 93 s., 100, 211, 298
Plénier (sens), 84, 402, 449-55; méthodologie du sens —, 458-95; sens — dans le N. T., 497 ss.
Plénitude des temps, 16 s., 123
Politique (problème), 53 ss., 69 s., 490
Préfigurations (v. Figures)
Progrès indéfini, 74, 107
Promesses (de Dieu), 122, 130 s., 203 ss., 268 ss., 327-403; ambiguïté des —, 390 ss; objet des —, 392-95; intelligence spirituelle des —, 395-98; accomplissement des —, 398 s.; interprétation des —, 399-402
Prophètes, 126 ss., 174, 192, 194 s., 329, 336-39
Prophéties, 19, 32, 41, 71 s., 86 s. (v. Promesses); nature et langage des —, 364 s.; argument des —, 265 s., 328 (v. Apologétique)
Prophétique (sens littéral), 449; sens littéral — plénier, 481-95
Psaumes, 460; date des —, 334 s.; — royaux, 471 s.; — messianiques, 335, 487 s.; — de souffrance, 313, 316, 463
Pureté (légale), 240 s.; code de —, 188
Purification, 152, 154, 156, 239, 241, 357

Qumrân, 6 s., 180, 199, 376 s., 390

Rahab, 302, 317
Rationalisme, 73-77
Religions non-chrétiennes, 120 s.
Règne de Dieu, 334 s., 340 s., 346 s. (v. Yahveh-Roi, Royaume)
Relecture des Psaumes, 339
Repas sacré, 371
Reste, 118 s., 358 s., 379, 381 s., 450 s.

Resurrection, 344 s., 372, 387, 497; — du Christ, 313, 317, 497
Retribution, 203 ss., 276; — individuelle, 311, 342 ss.; — d'outre-tombe, 344 ss.
Révélation, 129 s., 147; — primitive, 120 s.
Rites (v. Culte, Institutions)
Roi, 190, 222 (v. Messie); Yahveh —, 212, 332 s., 349
Royaume de Dieu, 223, 332, 380 s.
Royauté, 180, 224, 255, 269; — sacrale, 52 s., 191, 288; — divine, 210, 290 (v. Roi); — du Christ, 224 s., 401, 471 s., 490 (v. Messie)

Sabbat, 171, 293, 319
Sacerdoce, 185, 228-31; — royal, 228 s.; — eschatologique, 376 s.; — du Christ, 229 ss.
Sacrements (de l'A. T.), 55, 185, 236-40, 245, 388; — chrétiens, 213, 215 s., 321
Sacrifice, 68 s., 87, 185, 231 s.
Sagesse de Dieu, 147, 154, 156, 468
Saintes (choses —), 185, 232-36
Sainteté, 152; code de —, 174, 180 s.
Salomon, 382
Salut, 91-102, 119 s., 148, 309 s., 355-61, 369-83, 476 s., 485, 492 ss.
Sanctuaire, 186 s., 232 ss.
Sapientiaux (livres), 174, 342-46
Sens de l'Écriture, 442-57, 496
Serviteur de Yahveh, 377 ss., 382, 400, 450, 483 s.
Signes (et miracles), [illegible]
Sodome, 308, 368
Sôtériologie, 332 (v. Salut)
Souffrance (psaumes de), 313, 316, 463
Spirituel (sens), 58, 83, 217, 221, 298, 414, 444, 446 (v. Esprit)
Symbolisme, 48, 56 s., 187, 210-14, 312 s., 364 s., 380 s., 384 s., 428 ss., 490; — eschatologique, 297 s., 323; — et histoire, 287-95, 323, 369 ss. (v. Figures)
Syncrétisme, 141

Tabernacles, 186, 294; fête des Tabernacles, 319
Téléotype, 292, 294
Temple, 186, 217, 225, 233-36, 334, 373, 491
Temps, 16 s., 67, 113 s., 289, 302; — sacrés, 185, 290, 293 s., 318 s.; — de l'Église, 307
Terre (sainte), 225 s., 373, 494; — promise, 314, 332
Testimonia, 13, 19
Thèmes bibliques, 440
Théocratie, 180 (v. Règne de Dieu, Roi)
Théologale (vie), 131, 142, 285 s., 317 s. (v. Foi)
Théologie, 418 ss., 439 s.; — de l'A. T., 3, 419
Théophanie, 133, 300; — eschatologique, 366 s., 370 s., 481 s.
Théoria, 39, 45, 423
Tradition (des Anciens), 20; — orale, 251
Trinité, 133 s., 147 s., [illegible]
Tropologique (sens), 54, 228, 322, 447
Typologie, 43, 82, 209 ss., 219, 302, 309, 383, 423 (v. Figure)
Typique (sens), 58, 217, 446 s. (v. Spirituel)
Typos, 25 ss., 214 s., 227, 286, 295 s.

Universalisme, 358-61, 482 s.

Vache rousse, 186, 239
Venue du Christ, 250, 324 (v. Avènement)
Verbe, 131 s., 207, 467 s. (v. Parole)
Vie (avec Dieu), 151-54, 156; — éternelle, 152, 205, 485 (v. Immortalité)
Voile du Temple, 235

TABLE DES RÉFÉRENCES BIBLIQUES

Toutes les références bibliques du livre ont été relevées dans cette table. L'ordre des livres est celui des éditions catholiques de la Bible (par exemple, celui de la *Bible de Jérusalem*). Pour les évangiles synoptiques, quand il existe des passages parallèles, on ne donne généralement que la référence de l'un d'entre eux; il suffira de consulter une Synopse pour trouver les autres. Les références aux Apocryphes de l'Ancien Testament (I Hénoch, etc.) figurent dans la *Table des auteurs*.

GENÈSE

1 — 11 135
1, 1 — 2, 3 353
1 97, 241, 293, 384
1 384
2 469
3 467
6 467
14-18 114
28-29 103s, 387
2 2-3 171, 293
8 103
8-17 387
9 152
10 475
19-20 103, 387
3 116, 177
3 387
5 109
14-19 117, 309, 331, 353, 386
15 333
16-19 117, 333, 386, 473
19 387
22 152, 387
4 — 11 115-21, 386
4 1-17 116
3ss 118s, 191
8 117
10-11 117
14 116
15 117
19 117
20-22 116
23-24 116s
26 118
5 7 117
13 117
17 117
23-24 118, 121
6 — 8 353
6 1-4 117
3 117
5 117
8-9 118, 359
11-12 117
13-16 116
7 1 118, 153
2-3 119
7 153
8-9 119
11-12 117
17-20 117
23 359
8 15-22 359
20-22 119
22 114, 120
23 312
9 1-3 119
4-6 119, 171
8-16 119
12-17 119
20-21 116
22 291
23 118
26-27 118
10 1-32 116
10-11 116
22 117
25 117
11 1-9 353
2-4 116
4 117
6-7 117
7-9 118
27-32 251
12 1-3 122, 130, 135, 252, 279, 330
1 279
2 331
2-3 268s, 281, 331
3 136, 484s
7 122, 233, 268, 281
10-20 200
13 14-17 122, 130, 268, 281
15 331
18 233
14 1 361
18-20 229
19 279
15 122, 130, 268, 279
1 280
3-5 280, 331
6 141, 153, 280
13-16 331
17 137
18 122
17 2 137
9-14 122, 137, 171
19-21 130, 137
18 — 19 353
18 16-21 178
19 5 137
6 189
16-25 361
31-37 200
20 200
22 191
9 233
16-17 122, 130, 331
20-23 251
25 6-8 361
26 4-5 122
27 200
27-29 331
30 25-43 200
36 8-43 424
38 200
12-19 233

42 6-7 361
49 331s
7 361
10 331, 375
11-12 331
25-26 331s, 386

Exode

3 128
4ss 279
7 332
7-10 130, 330s
13-15 129
15 279
17 122, 130, 268, 331s
18 332
4 1-9 264
7-8 279
22s 138, 152, 191, 323, 429
23 353, 462
29-31 264
31 143, 264
32 462
7 — 11 264
8 15 263
10 19 239
11 4-8 353
12 — 13 171
12 1-20 241, 477
1-14 14
12-13 477
15-20 14, 477
23 477
25-27 294
42 349, 376
43-51 477
13 2 191
11-13 191
14-15 191
21-22 315, 367, 370
14 13-14 265
21 263
24 367
26-27 263
30-31 279, 349
31 143, 263s
15 334, 452
1-18 476s
7-8 367
8 263
14-17 353
16 14-15 263
18 13-26 141
19 5-6 122, 169, 279
5 138
6 138, 153, 322, 341, 479
16 ss 349, 371
19 139
21-24 371
20 1-17 131, 169, 279
2-7 173 ss
7 342
8-11 171
11 293
12 342, 485
18-21 371
19-20 203
24-26 233
20,22—23,33 174, 180
22 20-21 332
23 1-3 174
6-9 174
14-15 171
20-33 122-130
21ss 199, 270, 336
22-24 203
22-33 270
23 331
25-26 332
25-33 170
27-31 331
30-31 268
24 3-11 371
3-8 122, 169, 186, 223, 233
4 268
5 170
7-8 169
8 137, 279
9-11 169
16-17 482
25 — 31 186
25 — 27 233
25 10-11 235
18 233
40 212, 234
30 233
31 12ss 293
32 479
33 19 154
23 280
34 7-8 279, 342
10-28 169
10-20 171
19-20 191
25 279, 342
35 — 40 186
35 — 38 233
40 233
34-38 371

Lévitique

1 — 2 68
3 151
11 — 15 185
11 44-45 279
16 186
17 — 26 180
18 3-4 181
5 152, 177
6ss 174
19 2 181, 184, 199, 274
9-10 174
33-36 174
23 32-43 294
40 319
25 10 351
26 170
3-13 270, 332
12 138
14-38 336
14-40 367
14-43 270
34-35 351

Nombres

9 1-14 186
15-23 371
10 1-10 319
33-36 186s
34 371
11 — 14 271
11 353, 479
6-8 263
7 378
16-24 233
16-17 194, 468
24-25 468
25-30 155, 194, 372
12 6-8 129
13 — 14 265
14 353, 479
11 143
24 359
30s 359
16 271, 353
19 186
2 153
20 — 38 359
20 1-13 265, 271
21 4-7 266, 171, 479
23 — 24 331
23 7 331
9 252

20-21 332
24 6-8 332
17-19 331s
25 1-18 479
29 1 ss 319

DEUTÉRONOME

1 19-46 336
3 24 261
4 1-8 181
1 152
3 336
6-8 174
7-8 135, 332
9-20 171
10 342, 249
11-12 371
36 371
40 485
5 1-31 171
6-22 173ss
10 154
33 485
5, 32 — 6, 13 131
6 — 11 174
6 4 129, 177, 199, 203
5 283
6 284, 342
6ss 357
13 177, 283
17-25 181
7 2-5 200, 356
6 135, 138, 153, 181
7-8 135, 270, 283
25-26 349
8 7-10 332, 359, 373
11-19 356
17-18 270
23 143
26 138
9 24 357
10 12-22 356
16 237
21-22 270
11 1-4 359
1 284
2-7 370
10-12 359, 373
29 170
12 — 28 180
12 1-12 186
5 233
14 1 462
2 135
17 8-13 194
14-20 179, 190
18 15 378
15-19 360
23 3-4 136
3-9 360
24 10-15 174
26 1-11 191
6 251
27 4-28 349
4-8 170
9-26 336
11-26 170
28 170
1-14 270, 332
15-68 270
15-63 367
15-46 336
28 342
29 2 138
30 6 237
19 336
31 9-13 170
32 5-6 152, 462
33 331
2 367
13-16 332
26 367
34 10 378

JOSUÉ

1 2-5 330
6 21ss 360
7 271
8 30-35 169s, 187, 233, 349
9 360
13 — 19 424
24 1-28 169s, 182, 187, 349
2 251
7 196

JUGES

1 — 6 187
2 11-23 191, 271
11-15 336
16 311
5 4-5 367
7 15-25 348

I SAMUEL

1 — 3 233
3 1-18 128
27-36 331s
4 2-22 336
4 233
8 5 190
7-8 323, 332
11-17 179
9 16 311
20 128
10 6-7 147
10 468
15 11-19 336
22 465
19 20 468

II SAMUEL

2 4 273
17-18 228
5 1-3 273
12 311
6 187
2 233
9 25
17 233
7 5-16 122, 130, 224, 269, 273, 330, 375
7 332
10 332
10-16 331
12 488
12-16 458
14 152, 336
15s 332, 336
12 11-12 336
14 265
20-25 200
14 17 177
23 8-39 424
24 1-17 336
12-15 128
15ss 263

I ROIS

3 11-13 332
5, 15 — 8, 66 187
6 — 8 233
6 23-28 233
8 170
1-4 170
9 170
12-13 334, 371
12-21 332
21 170
27-29 233
56-61 170, 228
64 170, 228
11 9-40 336
13 2 331
17 — 18 271
17 7-24 264
18 30 233
41-45 265
19 11 280
18 359

22 13-18 128
21-23 469

II Rois

3 16-19 128
4 — 5 264
4, 1 — 6, 7 264
5 8 264
6, 8 — 8, 15 424
17 7-23 266, 271
19 8-9 263
15 233
34 211
35 262s
21 10-15 271
22, 1 — 23, 37 187
22 3-20 170
23 1-3 170
26-27 266, 271

I Chroniques

1 — 8 375
17 11-14 424

II Chroniques

20 7 151
26 21 351
34 29-31 170

Esdras

3 233
9 3 222

Néhémie

8 1-8 170
14 170
9 1 223
2 222
16-21 271
26-30 271
10 31 360
13 1-3 360
20-23 223
23s 360
24 222

Tobie 174, 199, 312
13 373, 390, 491
16-17 491

Judith

16 14 467
21 368

Job 153, 174, 312
1 6 388
2 1 388s
9 13 385
30-32 154
19 25 343
25 12 385
31 199
37 14-16 261
38 1 366
7 388

Psaumes

1 153
2 339, 373, 375, 381, 472, 488
1-4 373
1-3 489
6 489
8 360, 373
8-9 335
9 401, 489
5 13 153
7 153
8 473s
6-9 387
7 13
7-9 103
11 6 368
14 1-6 154
15 1-2 153
16 153, 472
8-11 472, 485
17 153
18 335, 471
5s 386, 471
8-16 366
17 386
51 154
19 2 262
8ss 205
20 335
21 335, 471
22 383, 463
8-19 464
29 339
23 460s
6 152
24 7-10 334
26 153
27 1-6 152, 155, 460s
29 1 388
31 2 154
6 463
32 1-5 152, 154, 461
33 1 130
6 469
6-9 467s
7 384
34 343
9 152
35 463
37 343
40 7-9 23, 465s
41 379
5 464
10 463
44 478s
45 373
46 225, 335, 474s
9-11 387
47 334
8-9 335
48 225, 474s
1-3 387
2 225, 334
5-8 368
49 204, 343
3 366
16 364
50 170
7-15 465
51 155, 357s, 462
4 152, 154, 357
7 153, 358
9 152, 154, 357, 450
12 450
12-13 147, 154, 357, 385
13 469
14 153, 358
16-17 358
18-19 465
58 10 455
60 335, 478s
61 335
62 6-8 152
63 335
3 371
7-9 152
67 335
68 5 366
8-9 367
69 2 386
6 464
10 464
15-16 386
22 463
31-32 465
72 339, 373, 375, 472
1-3 335
7 373

7-15 335
9-11 373
10-11 360
16-19 335
73 204, 343
24 205, 344
25-26 152
25-28 153
74 338, 379, 478s
12-14 385, 467
14 291
77 16 385
17-19 366
20 385
78 270, 338, 479
11-12 261
17-22 271
24-25 263
29-37 271
56-67 271
70-72 272
80 338, 478s
2 138, 233, 461
9ss 138
87 225, 361, 373
89 472
7-8 388
10-11 291, 385, 467
20ss 224, 378
29-30 336
30-38 375, 458
31-34 152, 336
33-52 338
34-38 336
35-36 131
93 334
94 339, 354, 450
7 138
95 479s
3-5 334
96 — 100 450
96 339
97 339, 483s
2-5 367
11 485
98 339, 354
99 339
103 19 339
104 29-30 154, 469
105 270s
106 479
107 312
20 467
110 13, 229s, 339, 373, 375, 472
1 401, 474, 488s
2 335, 373
4 228s, 488s
5-6 335, 373, 489
112 153, 225
114 3-5 385
118 471
22 400, 471
25-26 319
119 153, 199, 205
36 154
89 467
121 281
122 474s
124 281
4-5 386
130 152
5-8 281
132 11-12 375, 458, 488
136 4 261
143 1 154
2 154, 461
144 5-6 366
145 11-13 339
147 15-18 467s
19-20 135

PROVERBES

1 — 9 359
3 1-2 342
9-10 342
13-18 343
18 153
21-26 343
8, 12 — 9, 6 468
8 12-36 147
12s 409
17-21 343
22-31 468
8, 32 — 9, 6 468
8 32 153
35 154
11 4 351

ECCLÉSIASTE 434

1 9-10 114
3 1-11 114

SAGESSE 174, 402

1 13 386
2 — 6 390
2 13 152
23s 152, 386
3 1-9 345, 383
1-3 152
3 346, 485
6 345
7 345s, 351
10 351
13 345s
4 7-18 383
7ss 205, 345
10-11 346
15 345
17 345
4, 19 — 5, 21 355
4 20ss 345s
5 1-5 345
4-5 383
5 152, 388, 462
15s 152, 205, 345, 383, 485s
17-23 367
21-23 368
6 18s 152
7 17-18 154
21 147
7, 22 — 8, 1 468
7 27 151, 153, 157
8 6 147
9 1-2 147
8 212, 374, 388
17 154
10 — 18 257
10, 1 — 11, 14 154
10 10 345
13 1-9 121
14 12-20 121
16 — 19 270
16 20 263
18 14 467s
19 6-9 263

SIRACIDE 174, 199

1 5 147
7 17 368
15 1 147
14, 20 — 15, 10 343
19 20 147
24 1-22 468
3 147, 468
13-21 152
17-22 154, 343
23ss 147, 174, 468
35 6 153

	11	153
	16	153
36	1-17	339, 390
39	1-3	409
42	15	467
44 — 50		257

ISAÏE

1		174
	2	152, 284, 462
	4-9	337
	8	337
	10-16	153, 465
	16	357
	16-19	356
	18	152
	21-25	337
	23-25	354
2	1-4	338, 351, 360, 373, 387, 490s
	2	337, 387
	4	373, 485
	10-19	350
4	2-3	359, 485
	4-6	371, 492
	5	154
5	1-4	138, 282
	5-6	337, 353
	20	177
	26-30	337
	30	385
6		128
	1-6	234
	1-4	222, 334
	3	152
	3-4	279
	5	280
	9-10	357
7	3	359
	6	264
	8	265
	9	143
	11	264
	14	264, 375
	15	177
8	4	265
	5-8	337
	14	400
	16-18	378
	23	338
9		360
	2-4	373
	3	348
	5-6	375
	6	373, 485
10	3	350
	5-6	354
	7-19	354
	15	354
	20-22	354
	22-23	357
	26	369
11	1-5	375, 382
	2	148, 469
	2ss	154, 391
	4	401, 488s
	10ss	351
	15-16	370
12	1	351
	3	360
13		308, 480
	6-9	350
	20-23	368
14	13-14	109, 387
	24-27	354
	22	152
16	1	455
	6	354
17		360
	12	385
19	18	222
24 — 27		340, 371
24	4-5	371
	7-13	368
	18	368
	19	344
	19-23	340
	21-22	351, 355, 371
	23	340, 382
25	1-2	368
	1-5	373
	4-5	492
	6	294
	7	373, 387
	7-8	486
	8	492
	9	351
	23	482
26	1-6	373
	1	351, 373
	2	359
	19	372
27	1-2	351
	1	385
	12-13	351
28	1-4	337
	5-6	359
	16	400
29	6	367
	13	357
	14	261
30	7	385
	20-26	373
	25	374
	26	351
	33	368
32	15	155
34 — 35		339
34		354, 480
	2-4	367
	5-8	367
	8	350
	9-10	368
	11-17	368
35		493
	2	482
	5	486
	5-6	387
	6-7	370
	8	370
	9	387
	10	485, 492
37	23-24	354
	31-32	354
	33-35	265
38		360
40 — 55		339
40	1-11	481
	1	153, 485
	2	152
	3	370
	3-5	294, 371
	8	467
	11	461
41	1-4	338
	8	135, 151, 222
	8-16	379
	17-20	370
	18-19	387
	20	154, 384
	24	129
42	1-7	377ss, 483s
	1-4	400
	1	378, 382, 483
	2	469
	3-4	484
	4	378
	6	379, 382, 400, 493
	6-7	484
43	1	384
	7	384
	14-15	354
	15	338, 384
	16-21	370
	18-21	370
	25	155
44	3	155
45	1-8	338
	7	131
	8	131, 154, 384

	11-13	130
	14-17	360
	20	387
	20-22	360
	20-25	482s
47		354, 480
	8-9	308
48	3-8	267, 281
	7	384
	8-13	130
	21	370, 387
49	1-6	377ss, 483s
	1	378
	2	484
	3	379
	4	378
	6	378, 382, 484
	7-9	377
	9-11	370
	10	360, 371, 492
	14-26	491
	18-20	370
	19-23	373
	23	370
50	4	484
	4-9	377ss, 484
	10-11	377
51	2	135
	3	153, 155, 387, 485, 490
	5-6	461
	6	154s, 485
	7	153, 343
	7-8	294
	8	154s, 343, 461, 485
	9-10	291, 385
	10	370
	11	370
51, 17 — 52, 2		491
52	7-10	481s
	7	338
	8	371
	11	308
	12	370s
52, 13—53, 12		11, 13, 311, 377 ss, 380, 382, 421, 450, 483s
52	13	381
	13-15	483
53	2-12	484
	2-3	400
	8	381
	10	379, 400, 483
	11-12	379, 381, 400, 483s
54		402, 490
	1-3	373, 491
	4	494
	4-10	138
	9-10	120, 370
	10	493
	11	494
	11-12	491
	15-17	373
	16	384
55	1-3	359
	3-4	375, 493
	10-11	130, 280, 467s
56	1-8	361
	1	154
57	14	153
	15	155
	18	153, 485
58	1-8	465
	8	153
	10	485
59	2	155
	9	343
	12	155
	17-19	367
60 — 62		339
60		402, 491
	1-17	361, 373
	1-6	373
	1-3	371, 485, 491
	2	482
	11	491
	6-8	373
	17	373
	19-20	371, 374, 485, 491
	22	373
61	1-2	14, 379, 400
	2	351
	6	373
	8	493
	10	485
61,10—62,12		491
63,8—64,10		479s
63	10-13	464
	12-13	262
	14	154
	16	462
63,19—64,1		367
64	7	462
65 — 66		340
65	5-14	491
	13-14	378
	17-18	153s, 340, 384
	19	387, 486
	20-22	387
	23	485
	25	387
66	2	155
	7-9	373
	10	153, 485
	10-13	370
	11	485
	12	153, 373, 387, 485
	15-16	367
	18-21	361, 373, 485
	24	368

JÉRÉMIE

1		124
	9	128, 466
	12	329
2	1ss	138, 429
	2	283
	6-7	283
	8-10	337
3	6-8	337
	11-23	356
	11-13	284
	17	338
	19-20	284, 462
4	2	360
	3-4	237, 356
	5-18	271
	5-31	337
5	1-3	154
	16-17	271
	26-28	174
7		337
	1-15	233, 356
	23	138
	31	368
8	19	338
9	24-25	237
12	1-2	343
13	22-27	356
14		271
	12	152
15	1-9	337
16	14-15	370
17	4	356
18	18	128
19	5-6	368
	10-11	337
20	4-6	337
	6	265
	7-9	128
21	1-7	337
23	3	359
	5-8	338, 375

24 7 370, 493
25 11 351
15-18 337
15-38 354
26 337
15-17 265
20-23 378
27 337
6 378
29 10 351
30 — 33 338
30 18 485
31 2 370
3 154
4-6 373
7 359
8-9 370, 378
9 152s
10-14 494
11 370
12-14 370
20 338
21 370
22 154
23-24 373
31-34 155, 370, 378, 402, 493
31s 362
33s 22, 343, 356, 370, 373, 485
46 7-10 350, 354
50 — 51 308, 480

LAMENTATIONS

2 22 350

BARUCH

2, 11 — 3, 8 339
2 35 493
4, 5 — 5, 9 373, 390
4, 20 — 5, 9 491
4 30 485
5 7-9 370

ÉZÉCHIEL

1 — 3 128
2 3-7 357
4 — 5 337
5 3 359
6 1-10 337
7 1-14 337
9 — 10 233
9 4-11 359
5-7 337
11 19s 357, 385, 450
20 138, 370
12 1-20 337
13 13 367
16 1-14 283, 372
8 137s, 429
16ss 284
38ss 353
53-63 338
18 311
5ss 174
21-33 356
20 11 152
33ss 338
22 24 350
23 337
20 337
32-34 337
27 — 28 308
28 480
1-19 354
2 109
6 109
9 109
13-14 387
24-26 338
30 24 337
31 10-18 354
33 7-8 128
34 — 37 338
34 11-22 461
13-14 370
23-24 375
25 387
36 22-23 338
25ss 155, 357, 385, 450, 462, 485, 493
25 152, 154
26 154
26-27 147, 469
27 154
28 370
35 387, 490
37-38 373
37 9-10 147, 344
22 375
24-25 375
26 120
26-28 370
38 — 39 373
38 22 367s
39 1-21 354
9-20 368
40 — 48 184, 338, 402, 491
40 — 44 373
40 1 421
43 1-5 471
45 1-12 373, 387
7-12 375
17 375
46 8-18 375
33-36 373
47 1-12 373, 491
1 374
8-12 387, 490
47,13—48,29 373
48 31-35 491
47 337
49 39 337

DANIEL

2 380s
27-28 129
44s 340, 380
3 33(100) 340
4 5 154
31 340
5 11-14 154
6 27 340
7 308, 346, 380ss, 385s
2-7 355, 386
9ss 341, 355, 367, 374
11 368
13-14 341, 380, 383, 401, 488
18 380, 383
19-25 355, 386
26 355
27 341, 345, 380, 383
9 351
11 — 12 380ss
11 32-35 380
33 381
35 351, 381
36 308
40 351
40-45 355
12 1-12 380
1-3 380, 402
1 355
2 368, 485
2-3 152, 205, 341, 344, 372, 387, 486
3 345, 388, 485, 493
10 381

OSÉE

2 323
1 207
4-15 353

	4-9	271
	4	138, 284
	7-10	284
	11	337
	12	369
	13	337
	20	387, 473
	21s	370, 372, 494
4	1-2	174
5	8-10	337
6	2	372
	4	199, 203, 356
	5	375
	6	465
8	3-4	337
	14	337
9	3	337
	4-5	337
	6	337
	11-14	337
10	6-7	337
	14-15	337
11	1	138, 152, 323, 372, 428, 462
	1-4	283
	8-9	154, 338
12	9-11	337
13	5	153s

JOËL 350

1 — 2		271
1	15-20	350
2	1-11	350
3 — 4		340
3	1-3	469
	1-2	147, 155, 357, 372, 486
	1	154, 485
	3	261
	3-4	340, 367
3, 4 — 4, 3		351
3	5	359
4	9-10	354
	12	367
	15s	340, 367
	18	340, 387

AMOS

1, 3 — 2, 8		178
1, 3 — 2, 4		272, 354
2	3	336
	6-16	271
	6-12	284
	13-16	337, 350
3	2	352
	3-8	128
	7	378
	11	337
	12	359
4	4-12	271
	6-12	337
	12	336
5	3	337
	4	356
	4-6	177, 336
	7-13	354
	15	359
	18-20	350
	21	153
	21-23	350
	21-25	465
6	7	337
	9-10	350
	14	337
7	14-15	128
	17	337
8	3	337
	9-10	337, 350
9	1-4	337
	8-10	359
	11-12	375
	13-15	373

ABDIAS 354

	21	339

JONAS 312, 361

2	6	386
3	5	143

MICHÉE

1	2-4	367
2	1-5	354
	12-13	338
3	9-12	353
	12	337
4	1	337
	1-3	360, 373, 490
	6-7	338
	7	359
5	1-5	375
6	3-5	284
	6-8	284, 465
7	2ss	154
	11-12	373
	14-15	370

NAHUM

1	3	366
1	4-6	366
2 — 3		354

HABACUC

2	4	143
3	3-13	367

SOPHONIE

1	15	350
3	12-13	359
	14-18	373
	14-15	338

AGGÉE

1	6	271
	10-11	271
2	6-9	339, 373
	7	367
	21-23	339

ZACHARIE

2	15	361
9	8-10	375
4	1-6	376
	10-14	376
6	9-14	375
8	20-23	361
9—14		340, 375
9	9-10	375, 390s, 400, 487
	10	373
13	1-2	441
	2-6	469
	8-9	359
14		402, 491
	6-7	340
	7	374
	8	374, 387
	9	340
	10	387
	11	491
	12-15	368
	16	294
	16-21	373
	16-17	361
	18	368

MALACHIE

2	3-5	354
3	17-21	351
	19	361

MATTHIEU

1	22	19
	23	140
2	2-6	489
	11	489
	13s	24, 316
	15	19, 24
	20s	316
5		224

	3	156
	16	167
	17	17, 132, 167
	17-19	178
	20	17
	20-48	5, 17, 20
	31	18
	38	18
	44	203
	48	18, 201
7	1-13	19
8	2-4	241
	11	461
	20	401
	24s	302
9	16s	5
	27	400, 487
11	5	241
	11	161
	19	401
	20-23	261
	22ss	352
	27	285
	28	461
12	17-21	400
	23	400, 487
	38-42	312
	39-40	317
	40	302
	42	316
15	1-9	20
	22	400, 487
16	1-4	312
	3	17
	16	487
	17	285
	18	225
	27	482
17	4	319
	9	401
	22	401
18	17	225
19	8	199
	23	482
	28	223
20	28	401
	30	400, 487
21	1-11	400, 487
	8-11	319
	9	400, 487
	15	400, 487
	42	471
	44	307
22	1-10	461
	7	307, 491
	34-40	178, 203
	40	18
	41-46	487
23	37	358
	39	319
24	18-22	307
	29-30	307
	30	401, 482
	37-41	401, 482
25	31-46	307
	31	401, 482
26	23	463
	26-28	231, 465
	28	138, 314, 400, 493
	31	19
	51	491
	54	18s
	64	401, 488
27	41-43	24, 464
	45	306s
	46	313, 463
	51-52	306s
28	1	352
	10	16

MARC

1	1	5
	10	483
	15	5, 16
3	14-19	223
7	1-23	241
	3	6
	6-13	7
	20-23	241
8	23	487
	31-33	487
9	27	482
	43	368
	47-48	368
10	45	231
11	45	400
13	14	234
	14-19	491
	32	17
14	18	463
	24	22, 294, 423
	34	464
	36	464s
15	16-20	489
	26	489
	34	463
	37	234s
	38	491
16	19	401, 488

LUC

1 — 2		25
1	1	258
	13-15	24
	17	24
	32	316
	35	25
	43	25
2	32	484
3	23-38	473
4	17-21	5, 14, 379, 400
9	31	492
10	1-11	25
11	29-32	312
13	33s	491
16	16	167
17	24	16, 352
19	41-44	307, 491
	44	17, 352
21	20	307
	20-24	491
22	15-16	294
	18	24
	20	24, 493
	21	463
	30	223
	37	19, 379, 400
23	43	346
	46	313, 463
24	25-27	7
	26	11
	27	19
	44-48	7, 19

JEAN

1	1ss	133, 148
	2	133
	3	468
	4-5	467
	9	467
	9-18	280
	14	133, 162, 467, 482
	16	162
	17	22, 162, 167
	18	133s, 147, 213, 467, 470, 482
	29	477
	41	148
	45	167
	51	25
2	11	482
	17	464
	19-22	234, 491
	21	25
3	5	314
	13	401
	14	25
	15	143, 485
	17s	132, 306

	19-21	306
4	23	198
	24	465s
	46	261
5	17	401
	22-24	306
	25	486
	36	132
6	15	400, 487
	31	263
	32s	25, 321
	34	468
	39ss	352
	40	143
	44s	285
	46-50	321
	47	143
	51	156
	53-56	477
	57	132
7	19	167
	37	319
	37-39	25
	39	160s
8	12	319, 485
	56	134, 148, 316, 352
9	5	461
	22	29
	34	29
10		461
	34	167
11	24	352
	40	482
	52	134
12	31	306, 309
	38	19
	41	148, 370
	42	29
	48	352
13	1	215, 231, 295, 492
	18	19, 313, 463
	31	482
	34	203, 208
14	1	133, 143
	6-7	231
	16-17	486
	21	132s
	23	132
	26	286
	28	231
15	11	485
	25	19, 313
16	7	486
	10	231
	13-15	286
17	1-2	231, 483
	3	231
	5	401
	8	231
	11	136
	12	19
	14	136
	18	132
	23	132
	25	132
18	9	19
	32	19
	33ss	224, 400, 488
	36s	53, 225
	37	440
19	18-22	489
	23s	464
	24	19, 313
	24-36	16
	28	19, 313, 463
	36	19, 25, 237, 319, 477
	36s	14, 19
20	17	231
	22	160
	29	324

Actes

1	1	258
	6	351
	7	16
	11	16
2		319
	14-21	486
	16-21	19
	20	352
	22	261
	23-25	7, 19
	24-32	313, 472
	26	224
2	30-34	316, 488
	33-35	488
	38	156
3	13-14	483s
	20	224
	20-24	7, 19
	24-30	322
	25	360
4	11	471
	12	156, 485
	25-28	450, 488
	27	224, 484
5	11	225
	34-39	29
7	9-13	27
	25	27, 316
	35	225, 316
	35-39	27
	36	261
	39-41	225
	51	237
	55-56	488
8	1	225
	32-35	19
9	31	485
10, 1 — 11, 18		8
10	2-3	8
	9-16	239
	43	19
11	2-3	8
	15-18	8
	20-24	8
13	14ss	14
	22 s	7
	27-29	7
	32-38	5, 7, 19
	33	488
	35-37	313, 472
	48	8
14	15	11
	16-17	120, 483
15	1-5	8
	7-21	9
	9	158
	14	223
	19	241
	23-29	9
17	22-29	120
	24ss	11, 483
	30s	12, 307
	32	12
18	18	9
20	7	352
21	18-26	9, 29

Romains

1	4	488
	14-15	196
	16	358, 485
	17	143
	18-32	135
	18-23	120
	18ss	117, 272, 307
	20	130, 428
	20-23	121
	21-23	428
	24-32	118
2	14-15	130, 175
	25-29	237
3	5	358
	21-26	118, 358, 462
	24	156
	25	231, 235
	26	16s
	27-29	436
4		141, 317

	16	156
5		282
	1	485
	4	132
	5	462, 486
	12-21	313, 473
	14	26, 473
6	4	486
	10	231, 421
	11	156, 486
	14	21s, 167
	22	156
7	1-6	21
	5-24	313
	5-6	22
	6	436
	7	205
	10	205
	12-14	205
	13	205
8	1-4	201
	3	91, 473
	3-4	18
	9-27	485
	9-16	358
	11	282
	14-16	22, 142, 201, 462
	15	156, 160, 203, 286
	15-17	462
	17	282
	19-23	101
	19-25	124
	23	156
	24	132
	29	310
	29-30	282
	30	156
9 — 11		135
9	4	205, 462
	4-5	141
	25-32	361
10		7
	4	21, 237
	17	142
11	1-10	361
	16-24	134, 226
12	4-5	138
13	1-2	239
	10	18, 132
	11	296
14	8-10	9, 21, 178, 203
	17	485
15	7-12	361
	8	16, 132
16	17s	8
	17-21	9

I Corinthiens

1	2	156
	8	16, 352
	24	133, 148, 468
	30	148
3	13	352
	16s	234
5	5	352
	7	24, 237, 319, 452
	7-8	12, 241, 477
	8	15
7	19	237
9	20	9
	21	201
10		308, 314
	1-2	295
	1-4	25, 245, 300, 476
	1-11	42, 441
	2	315
	3	263
	4	17
	6	286, 393
	6-10	25, 441, 479
	11	25s, 286, 309, 393
	16-17	224, 231
	17	138
11	24-25	224, 233, 493
	26	399
	30-32	307
12	13-27	138
13		203
	13	131
15		486
	3-4	7, 19
	12s	12
	20-28	91
	22	124
	24-28	471
	25	314, 488
	27	474
	28	124
	35-53	493
	45	110
	45-49	26, 473
	52	319

II Corinthiens

1	3	485
	14	352
	23	163
3	3	494
	6-7	22, 202, 205, 436
	6-16	7
3, 12 — 4, 6		398
3	13-16	305
4	4	482
	6	482
	10	464
5	5	163
	6	476
	17	110, 314
6	2	17, 352
	16	223, 234
	17	223
7	17	241
11 — 13		9

Galates

1	7	8
2	2-10	8
	4	143
	7-10	9
	12	8
	16-20	8
3	6	141
	6-18	268
	6-9	317, 485
	8s	360, 485
	10-14	21
	15-18	22
	16	148
	19	21, 285
	22	205
	23	202, 285
	23-25	21, 201, 285, 436
3, 23 — 4, 5		42
3	24	201, 275
	27s	110
4	1-7	21, 285
	4	16, 123, 141
	5	156, 462
	6-7	21
	9-10	8
	21-31	22, 26, 42, 44
	24	14, 217, 220, 444
	24-30	442, 456
	26	226, 402, 441
	27	402
4, 31 — 5, 1		21
5	1	21
	16-25	358, 485
	22	156
	22-25	201
6	2	201
	15	402

Éphésiens

1	9-10	16, 102
	14	163
	20-23	474
	22	314
2	14	134, 485
	14-16	136, 183, 361
	15	110
	20-24	234
3	5	129
	8-11	133
4	4	138
	30	352
5	2	231
	8	485
	23-32	225
	25-27	225, 494
	26	241
	30	138
6	10ss	401

Philippiens

1	6	16, 352
	10	352
2	6-11	11, 401, 484
	6	401
	7-8	473
	9	483, 488
	12	203
	16	352
3, 1 — 4, 1		8s
3	3	237
	20	225

Colossiens

1	15-16	133, 148, 468
	18	310
	24	464
2	11-12	237
	16-17	23, 42, 188 227, 241
3	10	110

I Thessaloniciens

1	3	131
	6-7	25, 442
	9	11, 197
	10	12, 307
4	19s	319
5	2-4	352

II Thessaloniciens

2	2-3	308
	3-4	109
	9	261
3	9	25

I Timothée

1	11	482
	15	282
2	5	426
4	1	16
	12	25

Tite

2	7	25
	13	482
	14	56, 223

Hébreux 10, 26, 215s, 227, 230

1	1-2	132, 436, 467
	2	17, 296
	3	133, 148, 213, 468, 488
	5-16	320
	13	488
2	6-9	315, 473s
3, 7 — 4, 11		296, 308, 314, 441, 480
3	7	296
	12ss	307
	13	17, 296
	14	234
	15	296
4	3-11	480
	7ss	352
	8-9	316
	8-10	314
	14	488
	14-16	161
5	5-6	488
	7	386, 472
6	20	488
7	21	488
	27	421
8	6-13	402, 493
9	11-14	488
	11-12	296, 322
	12	421
	19-23	314
	24-28	322
10	5-14	322
	6-10	465
	10	421, 492
	12-13	488
	15-18	402, 493
	16	492
	25	352
11	8-19	316
	9-10	494
	13-16	494
	16	476
	17-19	316
	35-38	317
12	22	491
	24	316
	26-27	307
13	11-12	458
	14	476

Jacques

2	23	141
	25	317

I Pierre

1	17	203
	19	14, 24, 477
	20	16
2	4-5	471
	5	474
	9	24, 138, 223, 474
	12	16, 352
	27	203
3	20-21	314
	21	26
5	3	25
	7-9	461
	13	308

II Pierre

1	17	482
2	5-6	308
	15	308
3	12	16, 352

Jude

	5.7.11	308

I Jean

1	1	213
	1-2	133, 323, 427
	1-3	467
	6ss	156
2	2	235
3	16	285
4	6	285
4, 7 — 5, 4		203
4	9-10	284
	10	235, 282
	18	203

Apocalypse

1	6	474
	10	352
2 — 3		307
2	7	321
	14	308

	17	203, 321
3	20	401
5	5	224
	6	14, 237, 319
	6-9	200, 477
	10	138, 474
6	17	352
7	5-8	224
	9	223, 319, 361
	9-10	483
	14	230
	16	401
	16-17	482
8, 6 — 9, 11		308
11		307
	2	491
	9	223
	19	234
12	1-17	309
	4-6	322
	13-17	322
13	1-10	308
	13-14	295
15	3	295, 308, 314
16		308
	14	352
17		308
17 — 18		476
17, 5 — 19, 4		307
18	6	476
19	1-4	476
	9	494
	11	401, 489
	11-16	440
19,11—20,15		307
19	13	133
	15	401, 488
	15-16	224
	16	401
	19-20	309
20	6	474
	9-10	309
21 — 22		476
21, 1 — 22, 5		402, 491
21		124
	1-4	492
	2	225s, 494
	3	140, 234, 494
	4	492
	5	314
	9-27	321
	10ss	226
	12-21	224
	22	234
22	1-2	321, 475
	3	492

TABLE DES MATIÈRES

Ire PARTIE : INTRODUCTION AU TRAITÉ 1

CHAPITRE I : AUX SOURCES DE LA DOCTRINE 3

§ I. Le témoignage du Nouveau Testament 4

I. Les problèmes 4

I. La controverse et l'apologétique 5

1. Les auteurs du N. T. et le Judaïsme 5
2. Le problème des judaïsants 8

II. La pastorale et la théologie 10

1. La présentation du mystère du Christ 10
2. La valorisation des Écritures juives 13

II. Les principes fondamentaux 16

I. Le principe de l'accomplissement 16

1. L'accomplissement des temps 16
2. L'accomplissement de la Loi 17
3. L'accomplissement des Écritures 18

II. Le principe du dépassement 20

1. La fin de la pédagogie divine 21
2. De la lettre à l'esprit 22
3. La fin d'un culte impuissant à sanctifier 22

III. Le principe de la préfiguration 23

1. Le parallélisme des deux alliances 24
2. Les figures du Nouveau Testament dans l'Ancien 25

§ II. Le problème de l'A. T. dans la théologie chrétienne 27

I. L'antiquité chrétienne 28

I. Apologétique et controverse 28

1. Contre la valorisation excessive de l'A. T. 29

a. Juifs et judaïsants 29
b. La littérature chrétienne de controverse 31

2. Contre la dévalorisation excessive de l'A. T. 33

a. Le péril doctrinal 33
b. Les controversistes chrétiens 35

II. Pastorale et théologie 37

1. Les œuvres relatives à l'A. T. 37
a. Les commentaires de l'Écriture 37
b. Les synthèses théologiques 40

2. La doctrine patristique sur l'A. T. 42
a. Le legs du N. T. 42
b. Limites et défaillances 43

II. Le moyen-âge 45

I. La problématique 45
1. La culture 46
2. Les problèmes pastoraux et l'apologétique 49
3. Le problème politique 51

II. Les efforts des théologiens 53
1. Hugues de Saint-Victor 54
2. De Pierre Lombard à Alexandre de Halès 57
3. Saint Thomas d'Aquin 58

III. La contre-réforme 60

I. Évolution dans les problèmes et dans la méthode théologique 60

1. Évolution interne de la théologie 60
a. De l'Écriture comme lieu théologique 60
b. La controverse comme genre littéraire 61
c. La présentation de la théologie en traités 62
d. L'essor de la théologie positive 62

2. Problèmes posés par l'évolution culturelle 62
a. L'avènement de la critique 63
b. L'apologétique chrétienne 64

II. Les positions des théologiens et des apologistes 65

1. Les théologiens 65
a. Quelques théologiens du XVIe siècle 65
b. Petau et Thomassin 66
c. A l'arrière-plan de la théologie 67
d. La pseudo-théologie 69

2. Les apologistes 71

IV. L'époque moderne 72

I. Les problèmes 72
1. La conjoncture culturelle 73
2. Jugements sur l'A. T. 75

II. L'attitude des penseurs chrétiens 77

1. L'héritage du passé 77
a. La théologie 77
b. L'apologétique 79
c. L'exégèse 79
2. Le renouveau 80
a. Un précurseur : Newman 80
b. Le renouveau patristique 81
c. Le renouveau exégétique 83
d. Le renouveau liturgique 84
e. La réflexion chrétienne sur le sens de l'histoire 85
III. Position actuelle du problème 86

IIme PARTIE : TRAITÉ DE L'ANCIEN TESTAMENT

CHAPITRE II : L'ANCIEN TESTAMENT DANS LE DESSEIN DE SALUT 91

§ I. Qu'est-ce que le dessein de salut? 91

I. Notion chrétienne du salut 92

I. Le salut dans les religions non-chrétiennes 92

1. Le salut dans la religion grecque 93
2. Le salut dans la tradition bouddhiste 95

II. L'idée chrétienne du salut 97

1. Terminus a quo 97
2. Terminus ad quem 99
3. Le Dieu qui sauve 100
4. La voie du salut 101

II. Dessein de salut et histoire sainte 102

I. Le problème de l'histoire profane 102

1. La finalité naturelle de l'histoire humaine 103
a. L'homme et la terre 103
b. L'homme et les autres 104
c. L'homme et lui-même 105
d. Le problème téléologique de l'histoire 105

2. La blessure de l'humanité historique 106
a. Les contradictions internes du progrès humain 107
b. La prétention d'autonomie 108

3. Les deux fins au dessein de salut 110

II. Histoire profane et histoire sainte 110

1. Deux réalités imbriquées 110
2. Emergence de l'histoire sainte dans l'histoire profane .. 111

III. Histoire sainte et conception biblique du temps 113
1. L'histoire sacrée et le temps primordial 113
2. L'histoire sainte et le temps humain 114

§ II. Les étapes du dessein de salut 115

I. L'étape primitive, d'Adam à Abraham 115

I. Le péché dans l'histoire 116
1. Présence du péché 116
2. Jugement des pécheurs 117

II. La grâce dans l'histoire 118
1. Le reste des justes 118
2. Présence du dessein de salut 119

III. L'étape primitive et les religions non-chrétiennes 120

II. De la disposition provisoire à la disposition définitive 122

I. La disposition provisoire, d'Abraham à Jésus 122

II. La disposition définitive 123

III. Conclusion : place de l'Ancien Testament 124

CHAPITRE III : L'ANCIEN TESTAMENT ET LE MYSTÈRE DU CHRIST 125

§ I. Le régime religieux de l'A. T. et le mystère du Christ 125

I. Le mystère de la parole de Dieu 126

I. Primauté de la Parole de Dieu 126

II. Aspects divers de la Parole de Dieu 128
1. La Parole comme révélation 129
2. La Parole comme promesse 130
3. La Parole comme règle de vie 131

III. Mystère de la Parole et mystère du Christ 132

II. Le mystère du peuple de Dieu 135

I. Israël, peuple de Dieu 135

II. Mystère du peuple de Dieu et mystère du Christ 136

III. Le mystère de l'alliance de Dieu 137

I. Israël, peuple de l'alliance 137

II. Mystère de l'alliance et mystère du Christ.. 138

IV. Présence du mystère du Christ dans l'A. T. 139

§ II. La vie d'Israël dans le mystère du Christ 141

I. Présence du mystère du Christ dans la vie d'Israël 141

I. Le mystère du Christ, objet de la foi 142
1. Que faut-il entendre par « foi »? 142
a. Foi et Parole de Dieu 142
b. La foi comme attitude psychologique 142
2. L'objet de la foi dans les deux Testaments 143
a. Le problème 143
b. L'objet de la foi et ses perspectives existentielles 144
c. Foi explicite et foi implicite 145
d. De la foi implicite à la foi explicite 147
II. Le mystère du Christ, principe de justification 151
1. La vie avec Dieu dans l'A. T. 151
a. Expressions diverses de la vie avec Dieu 151
b. Origine de la vie avec Dieu 153
c. Réalité actuelle ou réalité eschatologique? 155
2. Vie avec Dieu et mystère du Christ 156
a. Le vocabulaire doctrinal du N. T. 156
b. Le Christ et les justes de l'A. T. 156

II. Comment le mystère du Christ est présent dans l'A. T. .. 159
I. Présence du Christ durant les temps préparatoires 159
1. Diversité des points de vue traditionnels 159
a. Saint Augustin et la théologie occidentale 159
b. Les Pères grecs 160
2. Recherche d'une solution 161
a. Principes 161
b. Comment définir ce mode de présence? 162
II. Sous le voile des structures provisoires 164

CHAPITRE IV : L'ANCIEN TESTAMENT CONSIDÉRÉ COMME LOI 167

§ I. Le régime de la Loi 168
I. La Loi et l'alliance 168
I. La Loi comme élément de l'alliance 168
II. Conséquences du fait 169
II. Les divers aspects de la Loi 172
I. Les commandements moraux 173
1. Notions générales 173
2. La loi morale de l'A. T. et la loi naturelle 175
a. Identité des préceptes 175
b. Morale naturelle et révélation 176
c. Morale naturelle et autorité divine 176
3. La loi morale de l'A. T., institution divine positive .. 177

II. Les dispositions juridiques 178
1. Notions générales 178
2. Evolution et unité fondamentale du droit 179
a. Évolution des institutions et du droit 179
b. Unité fondamentale du droit 181
5. Le droit de l'A. T. et le droit divin positif 182
III. Les réglementations cultuelles 183
1. Notions générales 183
2. Diversité, évolution et unité du culte 184
a. Diversité des institutions cultuelles 184
b. Développement historique des institutions cultuelles .. 185
c. Unité des institutions et des lois cultuelles 186
3. Le culte de l'A. T. et le droit divin positif 187
III. Origine divine de la Loi 189
I. Origine des matériaux mis en œuvre dans la Loi 189
1. Apports originaux 189
2. Discernement critique dans les emprunts 190
3. Rôle des inspirés 192
II. Développement et évolution du droit 192
1. Moïse et la tradition mosaïque 193
2. Le charisme d'inspiration 194
§ II. Le rôle de la Loi ancienne dans le dessein de salut 195
I. Le rôle pédagogique de la Loi 196
I. Caractères de la pédagogie divine 196
1. Une éducation exigeante 197
2. Une éducation condescendante 198
3. Une éducation progressive 199
II. Le régime de la Loi et le régime de la grâce 201
1. La forme de l'obligation 201
2. Le motif des actes humains 202
3. Les sanctions annoncées 203
4. L'efficacité salutaire de la Loi 205
III. Conclusion 206
1. La Loi, pédagogue d'Israël 206
2. La Loi, notre pédagogue 207
3. L'étude historique de l'A. T. et la pédagogie divine .. 208

II. La portée figurative des institutions 209

I. Du symbolisme religieux à la préfiguration 210

1. Usage des symboles dans les religions païennes 210

a. Symbolismes représentatifs 210
b. Symbolismes cultuels 211
c. Symbolisme exemplariste 211

2. Usage des symboles dans la révélation biblique 212

a. Dans l'A. T. 212
b. Dans le N. T. 212

3. Qu'est-ce que la préfiguration? 214

II. Le critère des préfigurations authentiques 216

1. L'expérience de foi dans les deux Testaments 218
2. Méthode d'étude pour les figures bibliques 219

III. Les principales préfigurations 220

1. Les institutions civiles d'Israël 221

a. Israël, peuple de Dieu 222
b. La constitution politique d'Israël 223
c. L'enracinement géographique d'Israël 225

2. Les institutions cultuelles d'Israël 227

a. Le sacerdoce 228
b. Les sacrifices 231
c. Les choses sacrées 232
d. Les sacrements de l'ancienne Loi 236
e. Les observances 240

IV. Les préfigurations dans le dessein de Dieu 242

1. Les préfigurations et le mystère du Christ 242

a. Présence du Christ en tant qu'objet de foi 243
b. Présence du mystère du Christ comme principe de justification 244

2. Les préfigurations et la pédagogie divine 246

CHAPITRE V : L'ANCIEN TESTAMENT CONSIDÉRÉ COMME HISTOIRE 249

§ I. L'histoire du peuple élu sous le régime de la Loi 250

I. L'histoire d'Israël dans ses rapports avec la foi 251

I. L'expérience historique du peuple de Dieu 251

1. Une histoire très humaine 251
2. Une histoire rapportée de façon très humaine 252
3. Les grandes étapes de l'histoire biblique 255

II. Expérience historique et expérience de foi 256
1. Place de l'histoire dans la littérature biblique 256
a. Place de l'histoire dans les religions païennes 256
b. Place de l'histoire dans l'A. T. 257
c. Place de l'histoire dans le N. T. 258
2. L'expérience historique d'Israël et la foi 258

II. L'histoire d'Israël, Geste de Dieu 259
I. Causalités humaines et causalité divine 259
1. L'action souveraine de Dieu sur l'histoire.. 259
2. Les deux ordres de providence 260
II. Les signes de l'action de Dieu 261
1. Généralités 261
a. Signes et prodiges dans le langage biblique 261
b. L'attestation des signes divins dans la Bible 262
2. Les signes divins dans l'histoire biblique 264
a. Les signes inscrits dans les faits hors série 264
b. Les signes discernés à l'aide des prédictions 265
c. Les signes discernés grâce à la doctrine de l'alliance .. 266

III. L'histoire et sa signification pour la foi 267
I. Principes généraux 267
II. L'expérience des dons de Dieu et de ses promesses réalisées 268
1. Les promesses de Dieu 268
a. L'objet des promesses divines.. 268
b. Les promesses et le dessein de Dieu 269
2. Le sens des événements 269
a. L'expérience des promesses réalisées 269
b. L'expérience des dons de Dieu 269
III. L'expérience des jugements de Dieu 270
1. Alliance et jugement de Dieu 270
2. Le sens des événements 271
IV. Qu'est-ce que l'histoire sainte? 272
1. L'histoire sainte vécue par le peuple de Dieu 272
2. L'histoire sainte racontée par les écrivains sacrés 273

§ II. Le rôle de l'histoire de l'A. T. dans le dessein de salut 275
I. Le rôle pédagogique de l'histoire 275
I. Notions générales 275

1. Le lien de la pédagogie divine et de l'histoire d'Israël .. 275
a. Sanctions temporelles et expérience historique 275
b. Origine historique de la Loi 276
c. Caractère progressif de la pédagogie divine 276
2. Éducation morale et éducation théologale d'Israël 277
II. Expérience historique et éducation théologale 278
1. Éducation de la foi 278
a. L'histoire et l'éveil de la foi 278
b. L'histoire et l'objet de la foi 278
2. L'éducation de l'espérance 280
a. L'histoire et l'éveil de l'espérance 280
b. L'histoire et l'objet de l'espérance 281
3. L'éducation de la charité 282
a. La charité comme amour reconnaissant.. 282
b. La charité comme amour repentant 284
III. Éducation théologale et vie dans le mystère du Christ .. 285

II. La portée figurative de l'histoire 286
I. Préfiguration et histoire sainte 287
1. Histoire et symbole dans les religions orientales 287
a. Mythologie et histoire sacrée 287
b. Culte et histoire sacrée 289
2. Histoire et symbole dans la révélation biblique 290
a. Dans l'A. T. 290
b. Dans le N. T. 294
3. Qu'est-ce que la préfiguration? 296
II. Le critère des préfigurations authentiques 299
1. L'expérience de foi dans les deux Testaments 299
2. Méthode d'étude pour les figures bibliques 302
3. Les figures sous le couvert de la fiction 303
III. Les principales préfigurations 305
1. Préfigurations du Jugement eschatologique 305
a. Le Jugement eschatologique 306
b. Les jugements figuratifs 307
2. Préfigurations du Salut eschatologique 309
a. Les événements figuratifs 310
b. Les personnages figuratifs 315
c. Les institutions figuratives 318
d. Deux aspects dans la préfiguration du Salut.. 320
IV. Les préfigurations et l'histoire du salut 322

CHAPITRE VI : L'ANCIEN TESTAMENT CONSIDÉRÉ COMME PROMESSE .. 327

§ I. La promesse du salut eschatologique.. 328

I. Le développement de l'eschatologie 329

I. L'eschatologie avant les prophètes classiques 329
1. Promesses divines et finalité de l'histoire 329
2. Le salut promis et espéré 332

II. L'eschatologie prophétique 336
1. Une rupture dans le déroulement de l'histoire 336
2. La fin des jours 337

III. L'eschatologie des apocalypses 339
1. Une eschatologie méta-historique 339
2. Le monde présent et le monde qui vient 340

IV. L'eschatologie des livres sapientiaux 342
1. Perspective collective et perspective individuelle 342
2. La rétribution d'outre-tombe 343

II. Le tableau anticipé des derniers temps 346

I. Le Jour de Yahweh 347
1. Le Jour de Yahweh dans l'histoire et dans le culte 347
2. Le Jour de Yahweh par excellence 349
3. Le Jour de Yahweh dans le N. T. 352

II. Le Jugement 353
1. Des jugements passés aux jugements futurs 353
2. Le Jugement par excellence 354
3. Le Jugement dans le N. T. 355

III. Le Salut 355
1. La transformation spirituelle des hommes 356
a. La leçon d'une expérience historique 356
b. La promesse d'une grâce intérieure 357
2. L'universalité du Salut.. 358
a. La loi du Reste 358
b. L'universalité de l'ordre futur.. 359
3. Perfection et caractère définitif du Salut 361

IV. Économie de la Loi et économie de grâce 362

§ II. L'Eschatologie et le sens figuratif de l'A. T. 363

I. Le langage de l'eschatologie biblique 364

I. Des jugements historiques au Jugement final 366

1. La théophanie du Jugement 366
a. Dans l'histoire 366
b. Dans l'eschatologie 367
2. Les châtiments divins 367
II. Des saluts historiques au Salut final 369
1. L'événement eschatologique 369
a. Les expériences historiques qui recommencent 369
b. Transcendance de l'événement eschatologique 370
2. L'ordre eschatologique 372
a. Reprise de l'ordre ancien 372
b. Transcendance de l'ordre eschatologique 373
3. Le médiateur eschatologique 374
a. Le messie davidique 375
b. Le messie sacerdotal 376
c. Le Serviteur de Yahveh 377
d. Le Fils d'Homme 380
III. Les derniers temps et l'origine de l'histoire sainte 383
1. De la création à la nouvelle création 384
a. Un nouvel acte créateur 384
b. Une dernière victoire de Yahveh 385
2. Du Paradis primitif au Paradis retrouvé 386
a. Retour en Paradis 386
b. La vie paradisiaque 387

II. Promesses et accomplissement 388

I. Les promesses en figures 389
1. Les ambiguïtés du langage prophétique 390
a. Eschatologie terrestre ou eschatologie méta-historique ? 390
b. Réalisation progressive ou réalisation soudaine ? 391
c. Médiateur glorieux ou médiateur souffrant ? 391
2. L'équivoque fondamentale : quel est l'objet des promesses ? 392
a. Rédemption spirituelle ou rédemption temporelle ? .. 392
b. L'objet des promesses voilé sous les figures 393
3. Dépassement des figures 395
a. Bases critiques du discernement 395
b. L'intelligence spirituelle des promesses 396
II. L'accomplissement des promesses 398
1. L'accomplissement dans un fait d'histoire 398
2. L'interprétation des promesses prophétiques 399
a. Le Christ médiateur de salut 400
b. Le peuple sauvé 401
3. La mutation des Écritures 403

IIIme PARTIE : CONCLUSION DU TRAITÉ 405

CHAPITRE VII : L'INTERPRÉTATION CHRÉTIENNE DE L'ANCIEN TESTAMENT 407

§ I. Le problème de l'interprétation chrétienne 408

I. Situation de l'exégète 409

I. Intégration de la critique 409
1. Critique littéraire 410
2. Critique historique 411
3. Critique philosophique.. 414

II. Dépassement de la critique 418
1. Exégèse et théologie 418
2. Exégèse et apologétique 420
3. Exégèse et pastorale 421

II. Éléments de solution 424

I. L'unique objet de l'Écriture 424
1. Le mystère du salut 424
2. Le mystère du salut et le mystère du Christ 426

II. Le langage des livres saints 427
1. La Bible et la symbolique religieuse commune 428
2. Création d'une symbolique religieuse spécifique 429
3. La critique du langage biblique 430

III. Qu'est-ce que l'interprétation chrétienne de l'A. T.? .. 432
1. Orientation de la critique 433
2. Dialectique du dépassement 435
3. Applications pratiques 438

§ II. Le problème des sens de l'Écriture 442

I. La pluralité des sens scripturaires 443

I. Généralités 443
1. Questions de terminologie 443
2. Points acquis 445
a. Le sens des textes 445
b. Le sens des choses 446

II. Le sens littéraire de l'Écriture 448
1. Le sens littéral 448
2. Le sens plénier 449
a. Nature du sens plénier 449
b. Le sens plénier et la conscience des écrivains sacrés .. 452

III. L'accommodation de l'Écriture 455
Tableau des sens scripturaires 457

II. Remarques méthodologiques sur le sens plénier 458

I. En perspective historique 460

1. Approfondissement d'une formule inchoative 460

A. Expression anticipée de la grâce du Christ 460

a. Métaphores de la grâce 460
b. Expérience de la justification 461
c. Expérience de la filiation adoptive 462

B. Expression anticipée de la passion 462

C. Expression anticipée du culte en esprit et en vérité .. 465

D. Expression anticipée des missions trinitaires 466

a. La Parole de Dieu et le Verbe 466
b. Théologie de la Sagesse de Dieu 468
c. Théologie de l'Esprit de Dieu 468

2. Recours à la dialectique des figures 470

A. Expression anticipée de la christologie 471

a. Vers la théologie du Christ-Roi 471
b. Le Christ, nouvel Adam 472

B. Expression anticipée de l'ecclésiologie 474

C. Expression anticipée de la vie dans l'Église 476

a. Expérience du salut 476
b. Expérience de l'épreuve 478
c. Expérience des jugements divins 479

II. En perspective prophétique 481

1. Approfondissement d'une formulation inchoative 481

A. La manifestation eschatologique de Dieu en J. C. .. 481

a. Isaïe 40, 1-11 481
b. Isaïe 45, 20-25 et le Psaume 97 482

B. Jésus, Serviteur de Dieu 483

C. Expression inchoative de la grâce de rédemption .. 484

a. Vocabulaire de base 484
b. Précisions apportées aux thèmes 485

Conclusion 574

2. Recours à la dialectique des figures 487

A. Jésus, Messie royal 487

a. Attitude de Jésus à l'égard du messianisme 487
b. Interprétation apostolique 488
c. Sens plénier, sens littéral, sens typique 488

6788

B. L'Église, nouvelle Jérusalem 490
a. Jérusalem dans les prophéties 490
b. Jérusalem dans le Nouveau Testament 491
C. Promesses et préfigurations du salut 492
a. Le nouvel exode 492
b. La nouvelle alliance 493
c. La nouvelle entrée en terre promise 494

Tableau des sens scripturaires 496
Conclusion 497

Table des Auteurs cités 501
Index analytique 509
Table des références bibliques 513
Table des matières 527

Imprimé en Belgique par Desclée & Cie, Éditeurs S. A., Tournai — 10.605

CATHOLIC THEOLOGICAL UNION
BT126.G74 C002
SENS CHRETIEN DE L'ANCIEN TESTAMENT 2.
3 0311 00027 3206

WITHDRAWN

BT
126
.G74
AUTHOR Grelot, Pierre 5889
TITLE SENS CRETIEN DE L'ANCIEN TESTAMENT
C.2
DATE DUE
BORROWER'S NAME

3206